الشهيد مرتضى المطهري

الكلام العرفان

تعريب الشيخ علي خازم



الدار الإسلامية
بيروت . لبنان

« لقد كان مطهري إبناً عزيزاً لي وحامياً صلباً للحوزات الدينية والعلمية وخادماً نافعاً للشعب والوطن ، ليرحمه الله وليسكنه بجانب خدَّام الإسلام العظام . . . أنا أوصي الجامعيين وطبقة المفكرين المتجددين الملتزمين أن لا يدعوا دسائس غير الإسلاميين تنسيهم كتب هذا الأستاذ العزيز » .

الامام الخميني (قده)



كورنيش المزرعة . بناية الحسن سنتر . طابق ثاني . هاتف : ٨١٦٦٢٧
ص . ب : ١٤/٥٦٨٠ . تلكس : ٢٣٢١٢ غدير
فرع ثاني : حارة حريك . شارع دكاش . هاتف : ٨٣٥٦٧٠ . ص . ب : ٢٥/٢٠٩

الكلام
العرفان

الشهيد مرتضى المطهري
تعريب الشيخ علي خازم



الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٢م



المركز الرئيسي: بيروت - كورنيش المزرعة - الحسن سنتر
هاتف ٨١٦٦٢٧ ص. ب. ١٤/٥٦٨٠
فرع حارة حريك. مفرق الحلباوي.

مقدمة التعريب

قدَّم الشهيد آية الله مرتضى المطهري دمه في سبيل الله كواحد من قادة الثورة الإسـلامية الإيـرانية ، ولكنـه كان في فكـره واحداً من مفكـري الثورة الإسـلامية المعاصرة في أنحاء العالم ويعتبر ما قدّمه من نتاج فكري بالفارسية وما ترجم منـه إلى اللغات الأخرى من المراجع المهمة في صحوة الفكر الإسلامي .

وكـان ـ رحمه الله ـ في مـرحلة من نشاطـه قد أولى طـلاب كلية الإلٰهيـات في طهران عنايته فقدَّم لـطلاب السنتين الأولى والثـانية مجمـوعة محـاضرات في مختلف العلوم الإسلامية طبعت منها قبل استشهاده أجزاء واستكمل الباقي بعد ذلك دون أن يتمكن ـ قدس سره ـ من مراجعتها وتدقيقها .

وبـين يـديـك عـزيـزي القـارىء قسمٌ منهـا هـو « علم الكـلام » و« علم العرفان » .

علم الكلام عنده « يبحث فيها يجب معرفته من المعتقدات بنظر الإسلام على النحو الذي يوضحها ويستدل عليها ويدافع عنها » . وبذلـك يجمع ـ رحمـه الله ـ بين الآراء المختلفة في تعريف علم الكلام .

ويرى أنّ منشأ البحوث الإستدلاليـة العقائـدية هـو « القرآن الكـريم نفسه وأحاديث الرسول (ص) وخطب أمير المؤمنين علي (ع) تعقيباً وتفسيراً » .

أما العوامل الأخرى فلا ينفي ـ رحمه الله ـ أنها « أدّت إلى ازديـاد الإحساس

بضرورة البحث والدفاع عن مباني الإسلام » .

ويـرى ـ رحمه الله ـ في معـرض اختلاف الآراء حـول الأصل العقـلي والنقلي للعقائد أن العمدة على النقل إنما تكون في المسائل « المتفرعة على النبوة لا مقدمـاتها ولا نفسها مثل مسائل الإمامة والمعاد » .

في معرض بحثه عن المذاهب والفرق الكلامية يبدي الشهيد المطهري أسفـه « للتباعد بين المسلمين وتفرقهم ، وفقدان الوحدة الكلامية والفقهيـة » ولا يكتفي بذلك بل يعتبره سبباً في « عدم امتلاك المسلمين للوحدة في الرؤية الإسلاميـة ، كما وأنَّ الإختلاف في المسائل الفقهية أدّى إلى فقدان الوحدة في عمل المسلمين » .

ويدين « الإختلاف الناشيء عن الأغراض المبيتة وسوء النوايا » .

والكتاب بعد ذلك عرض لِأهم الأفكـار الكلاميـة والشخصيات البـارزة في المذاهب المشهورة « المعتزلة والأشاعرة والشيعة » بصورة مدرسية تعـطي أفقاً يكفي للبداية في هذا العلم ، ويغني من يريد الإكتفاء بصورة عامة لمسائله وشخصياته .

* * *

أما في دروس « العرفان » فإنَّه ينطلق بحرية كاملة لا تشوبها غصة الفـرقة ، حيث يجمع الشخصيات العرفانية المهمة ومصطلحاتها ليقدّمها لطلابـه بعد مقـدمة ضافية يبيّن فيها أنَّـه « لم ينسب للعرفـاء والمتصوفـة أي انشعاب أو تميّـز مذهبي في الإسلام وهم أنفسهم لا يدعون تميّزاً كهذا بل لهم حضور في كل الفـرق والمذاهب الإسـلامية ، رغم تشكيلهم في بعض الأحيـان لفرقـة مميزة بـآداب وخصوصيـات إجتماعية » .

وتحت عنوان العرفان العملي والعرفان النظري يستعرض التعـريفات المهمـة ويعقد المقارنة بين العـرفان العمـلي والأخلاق وكـذلك العـرفان النـظري والفلسفة لينتهي بالتأكيد على أنَّ العرفان علم إسـلامي كامـل كما الكـلام ، نشأ في ضفـاف القـرآن وكلام النبي (ص) وعـظماء الإسلام دون أن ينفي رفـد العوامـل الأخـرى لمباحثه .

ثم يتحدث عن « الشريعة والطريقة والحقيقـة » لينقل بعـدها لمحـة تاريخيـة

مختصرة مشتملة على فوائد متعددة ، منها ما اختاره من إشارات ابن سينا ليختتم هذه الدروس بالبحث في مصطلحات العرفاء وتعريفها .

بهذا العرض السريع الذي لا يغني عن استكشاف آرائه ـ رحمه الله ـ في غير هذا الكتاب ، نؤدي إلى قرّاء العربية المهتمين خدمة نسأل الله قبولها .

ولا يفوتني هنا أن أسجِّل الشكر للأستاذ نادر التقي على مراجعة التعريب والتفضل بنظم الأشعار الفارسية باللغة العربية سائلاً الله أنْ يجعل له نصيباً في ثواب هذا العمل .

علي خازم





الدرس الأول

علم الكلام

علم الكلام هو أحد العلوم الإسلامية ، في مجال العقائد ، بمعنى أنّه يبحث في ما يجب معرفته من المعتقدات بنظر الإسلام ، على النحو الذي يوضحها ، ويستدل عليها ، ويدافع عنها .

يقول علماء الإسلام : إن مجموع التعاليم الإسلامية على ثلاثة أقسام :

أ ـ قسم العقائد : وهي المسائل والمعارف التي يجب إدراكها والإعتقاد بها ثم الإيمان بها ، مثل مسألة التوحيد ، والصفات الذاتية للباري تعالى . والنبوة العامة والخاصة وبعض المسائل الأخرى ؛ وهناك اختلاف محدود بين الفرق الإسلامية في النظر إلى ما هي الأمور التي يمكن اعتبارها من أصول الدين ، والتي يلزم الإيمان والاعتقاد بها .

ب ـ قسم الأخلاق : وهي المسائل والقواعد الداخلة في صدد تكوين الإنسان من حيث الصفات النفسية والخصال المعنوية من قبيل : العدالة ، والتقوى ، والشجاعة ، والعفة ، والحكمة ، والاستقامة والوفاء ، والصداقة ، والأمانة وغيرها .

ج ـ قسم الأحكام : وهي المسائل المرتبطة بالعمل والفعل من حيث النوعية وكيفية الأداء، الصلاة والصوم والحج والجهاد والأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر والبيع ، والإجارة ، والنكاح والطلاق ، والإرث وغيرها .

فالعلم الذي يتصدى للقسم الأول هو علم الكلام ، والعلم الذي يتولى القسم الثاني هو علم الأخلاق ، أما العلم الذي يأخذ القسم الثالث على عاتقه فهو علم الفقه .

كل ما في هذا التقسيم يقع تحت عنوان هو : « التعاليم الإسلامية » التي هي جزء من صلب الإسلام لا من العلوم الإسلامية التي تشمل المقدمات المستخدمة في تحقيق التعاليم الإسلامية ، مثل الأدبيات والمنطق والفلسفة أحياناً ، هذا أولاً .

وثانياً : لُحظ في هذا التقسيم ارتباط التعاليم الإسلامية بـ « الإنسان » فالأمور المتعلقة بـ « العقل » و« الفكر » تسمى عقائد ، والأمور المتعلقة بـ « الخُلُق » و« الخصال » تسُمى بالأخلاق ، والأمور المرتبطة بـ « عمل » الإنسان و« فعله » تسمى بالفقه .

وكما كنا قد قلنا في « دروس كليات علم الفقه » فإنّ علم الفقه عندما ينظر إليه من زاوية البحث الفقهي فهو علم واحد ، أمّا إذا نظر إليه من زوايا أخرى فإنّه يشتمل على علوم متعددة .

كذلك فعلم الكلام هو علم العقائد الإسلامية ، والذي كان يقال له علم « أصول الدين » أو علم « التوحيد والصفات » .

بداية علم الكلام

بخصوص نشأة علم الكلام ، لا يمكن إعطاء رأي دقيق حول الزمن الذي بدأ فيه بالظهور بين المسلمين ، والمسلّم أنّه في النصف الثاني من القرن الأول الهجري طرحت بين المسلمين بعض المسائل الكلامية ، من قبيل بحث الجبر والاختيار ، وبحث العدل . ولعلّ أول حوزة أرست هذه المباحث هي حوزة درس الحسن البصري المتوفى سنة ١١٠ هـ .

اشتهر من بين المسلمين اثنان من شخصيات تلك الفترة ، وهما معبد الجهني

وغيلان الدمشقي تصدّيا للدفاع عن الإختيار والحرية للإنسان في مواجهة أفراد تبنّوا عقيدة الجبر ، وقد سمي من يعتقد بالاختيار والحرية : « القدرية » كما عرف الذين ينكرونها بـ « الجبرية » .

وقد بدأت موارد الاختلاف بين هاتين المجموعتين بالاتساع تدريجياً حول سلسلة من المسائل الأخرى في الإلّهيات والطبيعيات والاجتماعيات ، وعدد من المسائل المتعلقة بالإنسان والمعاد ، وكانت مسألة الجبر والاختيار واحدة من المسائل الخلافية .

وقد عُبِّر في هذه المرحلة الزمنية عن القدرية بالمعتزلة وعن الجبرية بالأشاعرة .

ويصر المستشرقون وأتباعهم على أنّ نشأة المباحث الاستدلالية في العالم الإسلامي بدأت مع هذه المناقشات وأمثالها .

أمّا الحقيقة فهي أنّ البحث الاستدلالي بخصوص الأصول الإسلامية قد نشأ من القرآن الكريم نفسه ، كما في أحاديث الرسول (صلّى الله عليه وآله) وخطب أمير المؤمنين علي (عليه السلام) تعقيباً وتفسيراً ، وإن اختلفت صياغة وأسلوب هذه المباحث عن صياغة وأسلوب المتكلمين فيما بعد .

تحقيق أم تقليد

أمضى القرآن الكريم الإيمان على أساس التعقل والتفكر ، وأراد القرآن من الناس أن يصلوا إلى الإيمان عن طريق الفكر دائماً . ولم يكتف القرآن ممّن يجب عليهم الإيمان والاعتقاد بالمعرفة « التعبدية » ، وعلى هذا أوجب التحقيق منطقياً في أصول الدين .

مثلاً مسألة وجود الله ووحدانيته يجب النظر فيها بشكل منطقي وكذلك أنّ محمداً (صلّى الله عليه وآله) هو رسول الله ، وكان هذا باعثاً على وضع اللبنة الأولى في أساس علم أصول الدين منذ القرن المذكور .

وقد كان لاتصال الشعوب والملل المختلفة بالإسلام من خلال سلسلة من

الأفكار والثقافات ، وكذلك لمعاشرة المسلمين لأصحاب الديانات الأخرى كاليهود والمسيحيين والمجوس والصابئة ، وللجدل المذهبي في أوساط المسلمين ، كما لانشقاق تلك الفرق وخصوصاً ظهور فرقة باسم « الزنادقة » في دنيا الإسلام ، والذين كانوا بشكل عام ـ ضدّ الدين ، وذلك أيام العباسيين الذين سمحوا بنحو من الحرية (في حدود عدم التأثير على سياستهم) وكذلك ظهور الفلسفة في العالم الإسلامي الذي حرّك بدوره الشكوك والشبهات .

لكل هذا الذي ذكرناه ، أثر في ازدياد الإحساس بضرورة البحث والدفاع عن مباني الإسلام والإيمان أكثر فأكثر ، وأدّى كذلك إلى ظهور المتكلمين العظام في القرن الثاني والثالث والرابع .

المسألة الأولى

يظهر أنّ أول مسألة كانت مورداً للبحث و« قيل وقال ولم ؟ ولا نسلم » بين المسلمين هي مسألة الجبر والاختيار ، وهذا طبيعي جداً، فزيادة على أنّ هذه المسألة ترتبط أولاً بقدر الإنسان فهي مورد اهتمام لكل إنسان ناضج الفكر ومن المحتمل أن المجتمعات التي لم يبلغ أفرادها مرحلة النضوج لم تشهد طرح هذه المسألة .

ثانياً : اشتمل القرآن الكريم على آيات كثيرة في هذا الصدد شكلت محركاً للتفكر في هذه المسألة الأساسية[1] .

وعلى هذا ، فلا دليل عندنا على منشأ آخر لطرح هذه المسألة في دنيا الإسلام . لكن المستشرقين الذين عادة ما ينفون أصالة العلوم والمعارف الإسلامية بكل جهد وعلى أي نحو كان يدّعون أنّ العلوم كافة التي ظهرت بين المسلمين إنّما تنتمي بأصولها إلى خارج دنيا الإسلام ، وأنّها ترجع بشكل خاص إلى أصل مسيحي .

وهم من هذا الباب ، بذلوا قصارى جهودهم ، وعلى أي نحو كان للإيهام

---

(١) راجع كتاب «الإنسان والقدر» للمؤلف.

بـأنّ علم الكلام في الأصـل إنّما جـاء من خارج العـالم الإسلامي ، كـما أنّ الشيء نفسـه يقال في مـوارد علم النحـو والعـروض (ويمكن أن يقـال في المعـاني والبيـان والبديع) والعرفان الإسلامي .

بحث الجبر والاختيار هـو ضمناً بحث القضـاء والقدر ، بمعنى أنّـه من جهة ارتباطه بالإنسان فعنـوانه « الجـبر والاختيار » ومن جهـة تعلقه بـالله فهو « القضـاء والقدر » ، وفي مضمار هذا البحث يأتي مبحث العدل ، وذلك لوضوح العلاقة بين الجبر والظلم من جهة والعدل والاختيار من جهة أخرى .

ومن خلال بحث العدل يأتي بحث الحسن والقبح الذاتيين وهـذا بدوره قـاد إلى بحث العقل والمستقلات العقلية وهذه كلها قادت إلى بحث « الحكمة » ، يعني وجوب وجود غاية وغرض حكيمين عند الباري في أفعاله[1] .

وشيئاً فشيئاً انجرَّ البحث إلى التوحيد في الأفعال ثم التوحيد الصفاتي اللذين سنتناولهما بالبحث لاحقاً .

ومن بعد هذا اتّسـع ميدان البحث وكـبر صفّ الآراء بين بحـوث الكلام ، وظهـرت الحواشي وجـرّت إلى الكثير من المسـائل الفلسفيـة كـالبحث في الجـواهـر والأعـراض، وتـركيب الجسم من أجـزاء لا تتجـزأ ، ومسـألـة الخـلاء. ذلـك أنّ المتكلمين طرحوا هذه المسائل بعنوان المقدمات للمسائل المتعلقة بـأصول الـدين ، وبالخصوص المسائل التي اعتبروا لزوم ارتباطها بالمبدأ والمعاد .

ومن هذا الباب اعتبر الكثير من المسائل الفلسفية مسائل كلامية وصار الكثير من المسائل مشتركاً بينهما .

ويظهر للمطالع في الكتب الكـلامية ـ خصـوصاً المؤلفـة منذ القـرن السابـع فصاعداً ـ أنّ أكثر المسائل المطروحـة فيها قـد طرحهـا الفلاسفـة أيضاً في كتبهم ، وخصوصاً الفلاسفة الإسلاميون .

أثرت الفلسفة في الكلام ـ والعكس صحيح ـ بشكـل كبير ، ومن ذلـك أنّ

---

(١) راجع مقدمة «العدل الإلهي» للمؤلف.

الكلام دفع بالفلسفة لبحث نقـاط جديـدة وأنّ الفلسفة وسعت دائـرة علم الكلام بمعنى بروز ضرورة طرح الكثير من مباحث الفلسفة في ميدان علم الكـلام ، ولعلّ الله يوفق فيما بعد لإعطاء نماذج من القسمين المشار إليهما .

الكلام العقلي والكلام النقلي

في الوقت نفسه الذي يعتبر فيه علم الكلام علماً استدلالياً وقياسياً ، فإنّه من جهة المقدمات والمبادىء يشتمل في استدلالاته على قسمين : عقلي ونقلي .

القسم العقلي من الكلام : هو المسائل التي تؤخذ مقدماتها بشكل صرف من العقل ، ولو فرض استنادها إلى النقل فذلك يكون بعنوان الإرشـاد والتأييـد لحكم العقـل مثل مسـائل التـوحيد والنبـوة وبعض مسائـل المعاد. فـالاستناد إلى النقـل ـ الكتاب والسنةـ في هذا النوع من المسائل لا يكفي بل يجب أن تكون مستمدّة من العقل بشكل كامل .

القسم النقلي من الكلام : هو المسائل التـي يكفي في إثباتهـا طريق الـوحي الإلهي أو الحـديث القطعي للرسـول (صلّى الله عليـه وآلـه) رغم أنّها من أصـول الـدين ، ويجب الإيمان والاعتقـاد بها ، ذلـك بلحـاظ أنّها متفـرعـة عـلى النبـوة ، وليست مقدمة عليها ولا هي نفسها من مثل المسائـل المرتبـطة بالإمـامة (وهي من أصول الدين في عقيدة الشيعة طبعاً) وكذلك أكثر المسائل المرتبطة بالمعاد .



الدرس الثاني

تعريف وموضوع علم الكلام

يكفي في تعريف علم الكلام الإسلامي أن نقول بأنّه العلم الذي يبحث في أصـول دين الإسلام ، عـلى النحو الـذي يحدد مـا هو من أصـول الدين ، وكيف وبأي دليل يتم إثباتها ، مع الردود على الشكوك والشبهات التي ترد عليها .

في كتب المنطق والفلسفة بحث يدور حول أنّ لكـل علم موضـوعاً خـاصاً، وأنّ مسائل كل علم تتميز عن مسائل العلوم الأخرى بحسب تمايز موضوعات تلك العلوم .

هذا المطلب صحيح طبعاً ، فالعلوم التي تملك مسائلها وحدة واقعية هي من هذا القبيل ، ولكن هذا لا يمنع من وجود علم ، تتوفر لمسائله وحـدة اعتباريـة مع موضوعات متعددة ومتبـاينة ، والغـرض والهدف المشـتركان يكـونان منشـأ للوحدة والاعتبار .

علم الكلام هو من النوع الثاني ، بمعنى أنّ وحدة المسائل الكلامية ، ليست وحدة ذاتية ونوعية، بل هي وحدة اعتبارية ، ومن هذا الوجه فليس من الضروري البحث في موضوع وحيد لعلم الكلام .

ليست للعلوم التي لمسـائلهـا وحـدة ذاتيـة ، إمكـانيـة التـداخـل من جهــة المسائل ، بمعنى أن تكـون بعض مسائلهـا مشتركـة فيها بينهـا ، بينها يمكن ذلـك في العلوم التي لمسائلها وحدة اعتباريـة ، كما يمكن ذلـك بين علمـين لمسائـل أحدهمـا

وحدة اعتبارية ولمسائل الآخر وحدة ذاتية ، وهـذه هي علة التداخل بين المسائل الفلسفية والكلام ، أو بين علم النفس والكلام ، أو بين المسائل الاجتماعية والكلام .

وقد ظهر بعض علماء الإسلام ممّن تصدّوا للكشف عن موضوع علم الكلام ووضع تعريف له ، كما تمّ في موضوع علم الفلسفة وتعريفه ، وقد أبرزوا في هذا المجال نظريات مختلفة وكان هذا خطأ منهم ، ذلك أنّ تشخيص الموضوع يرتبط بالعلوم التي تتوفر لمسائلها وحدة ذاتية ، أمّا تلك التي لمسائلها وحدة اعتبارية فلا نستطيع أن نوجد لها موضوعاً واحداً ، وفي هذا المجال لا نستطيع التوسع أكثر من ذلك .

التسـمية

وهذا بحث آخر : لماذا سمي هذا العلم باسم « الكلام » ومتى أعطي هذا الإسم ؟

قال بعضهم : إنّ السبب في ذلك كونه يعطي قوة ذاتية وافرة في الحديث والاستدلال .

وقال بعضهم : إنّ سبب التسمية هو أنّه جرت عادة علماء هـذا الفن وطريقتهم على أن يبتدئوا بالتعبير عن أقوالهم الخاصة في كتبهم بالقول : « الكلام في كذا » و« الكلام في كذا » .

وقال البعض : إنّه سمي كذلك لأنّه كان يدور في مباحث ، اعتقد أهل الحديث بوجوب « السكوت » عنها .

وقال البعض : إنّه سمي كذلك منذ طرحت مسألة أنّ كلام الله مخلوق أو غير مخلوق في أوساط المسلمين وتضاربت الآراء في ذلك ، وأدّت إلى قتل العديد وتعذيبهم ، ولذلك سميت هذه المرحلة مرحلة « المحنة » .

ونظراً لأنّ أكثر المباحث في هذه المرحلة كانت تدور حول قدم وحدوث كلام الله ، سمي علم أصول الدين بعلم الكلام .

هذه هي الوجوه التي قيلت في بيان سبب التسمية بعلم الكلام .

المذاهب والفرق الكلامية

اتّخذ المسلمون من الناحية الفقهية وفي الأمور التي ترتبط بفروع الدين والمسائل العلمية مذاهب وطرقاً مختلفة ، أدّت إلى انقسامهم فرقاً متعددة : جعفرية ، وزيدية ، وحنفية ، وشافعية ، ومالكية، وحنبلية ولكل منها الفقه الخاص بها ، وقد انقسم المسلمون أيضاً من الناحية العقائدية والمسائل المرتبطة بالإيمان والاعتقاد، فكان لكل فرقة مبان وأصول عقائدية خاصة بها ، وأهم المذاهب الكلامية : الشيعة، المعتزلة، الأشاعرة والمرجئة .

ويمكن هنا إيراد التساؤل وإظهار التأسف للتباعد بين المسلمين وتفرقهم في المسائل الكلامية والفقهية ، وفقدان وحدتهم الكلامية والفقهية .

وهذا الاختلاف في المسائل الكلامية كان السبب في عدم امتلاك المسلمين للوحدة في الرؤية الإسلامية ، كما وأنّ الاختلاف في المسائل الفقهية أدّى إلى فقدان الوحدة في عمل المسلمين .

ومع أنّ لهذا التساؤل والأسف ما يبررهما إلاّ أنّه يجب الإشارة إلى نقطتين :

الأولى : هي أن اختلافات المسلمين في المسائل الفقهية والكلامية ليست بذلك الحجم الذي يؤدي إلى زلزلة أسس الوحدة في رؤيتهم العقائدية وطرقهم العملية ، بل إنّ للأمور العقائدية والعملية المشتركة بينهم حجماً كبيراً يحول دون قدرة الاختلافات القليلة على توجيه ضربة أساسية لوحدتهم .

الثانية : هي أنّ الاختلاف الفكري والنظري لا بدّ من وجوده في المجتمعات إلى جانب الوحدة والاتفاق في الأصول الفكرية .

وطالما أنّ مباني وجذور الاختلاف تكمن في طراز الاستنباط لا في الأغراض فهي مفيدة أيضاً ، لأنّها موجبة للتحرك والتدقيق والفحص والبحث والتقدم .

نعم إنّ الاختلاف المبني على التعصب والتحيز والميل الأعمى يقود إلى

أحاسيس غير منطقية ويميل الناس عن الإصلاح إلى تحقير الآخرين وتوجيه التهم إليهم والافتراء عليهم ، مّما يفضي إلى أسوأ العواقب .

في مذهب الشيعة ، العوام مكلفون بتقليد المجتهد الحي ، ووظيفة المجتهدين إعمال الفكر والاجتهاد بشكل مستقل ، وعدم الركون إلى ما وصل إليه الأسلاف والعظماء ، واجتهاد المجتهدين واستقلاليتهم الفكرية يؤديان إلى إيجاد اختلاف في وجهات النظر ، لكن هذا الاختلاف أعطى لفقه الشيعة الحياة والحركة .

إذاً ، ليس كل اختلاف مداناً ، بل الاختلاف المدان هو الناشىء عن الأغراض المبيّتة ، وسوء النوايا ، أو ما نشأ عن المسائل التي تبعد المسلمين عن بعضهم كما في مسألة الإمامة والقيادة، لا المسائل الفرعية وغير الأصلية .

أمّا البحث في تاريخ المسلمين الفكري ، وفي ماهية المسائل الخلافية الناشئة عن سوء النوايا والأفكار المغرضة والتعصب ، وماهية المسائل الخلافية الناشئة بشكل طبيعي عن العمل العقلي والفكري ، وكذلك البحث في أنّه هل يصح اعتبار كل مسائل الكلام مسائل أصلية ، واعتبار كل مسائل الفقه غير أصلية ؟ وهل يمكن ـ من هذا المنظور ـ لمسألة كلامية أن تفقد أصالتها في حين تمتلك مسألة فقهية هذه الأصالة ؟ .

كل هذه الأبحاث خارجة عن نطاق هذا الدرس .

وقبل أن نبدأ بنقل وتوضيح المذاهب الكلامية ، تجدر الإشارة إلى أحد التيارات في العالم الإسلامي ، وذلك أن بعض العلماء المسلمين عارضوا من الأساس علم الكلام بمعنى البحث العقلي في المسائل الأصولية واعتبروه « بدعة » وحراماً . وقد عرف هؤلاء باسم أهل الحديث . ويعتبر أحمد بن حنبل ـ أحد أئمة الفقه عند أهل السنة ـ في طليعتهم .

فقد عارض الحنابلة علم الكلام بصورة عامة ، وليس فقط الكلام المعتزلي أو الأشعري أو الشيعي ، وهم بالأحرى عارضوا المنطق والفلسفة ، فابن تيمية الحنبلي والذي يعتبر من الشخصيات الهامة في دنيا الجماعة أفتى بحرمة الاشتغال

بعلمي الكلام والمنطق . وجلال الدين السيوطي الذي يعتبر أيضاً من أهل الحديث كتاب باسم « صون المنطق والكلام عن المنطق والكلام » .

ومالك بن أنس أحد أئمة الجماعة لا يجيز أي نوع من البحث والفحص في المسائل العقائدية ، وقد بيّنا وأوضحنا موقف الشيعة في هذا المجال ضمن مقدمة الجزء الخامس من كتاب « أصول الفلسفة ورؤية المذهب الواقعي » .

أهم المذاهب الكلامية ـ كما تقدّمت الإشارة ـ هي : الشيعة ، والمعتزلة ، والأشاعرة والمرجئة ، والبعض يعتبر مذهب الخوارج والباطنية (الإسماعيلية) من مذاهب علم الكلام الإسلامي[1] .

ولكن في نظرنا لا يمكن اعتبار أيٍّ من هذين المذهبين من المذاهب الإسلامية في الكلام ، أمّا الخوارج فهم رغم أنّهم جهروا بعقائد خاصة بهم في أصول الدين، ومن المحتمل أنّ أول مسائل أصول الدين قد طرحت من قبلهم .

بمعنى أنّهم جاءوا بتقسيم العقائد في مورد الإمامة وقالوا بكفر الفاسق ، واعتبروا المبتكر لتلك العقائد كافراً ؛ غير أنّهم :

أولاً : لم يوجدوا مدرسة فكرية واستدلالية مستقلة ، وبتعبير آخر : فهم لم يبدعوا نظاماً فكرياً في دنيا الإسلام .

وثانياً : في نظرنا كشيعة أنّ للخوارج انحرافات فكرية بلغت حدّاً يُشكِل معه اعتبارهم في زمرة المسلمين ، الأمر الذي جعل من السهل انقراض الخوارج ، إلّا فرقة منهم هي « الأباضية » ، التي تراوح وضعها بين مدّ وجزر ، وكانت الأباضية أكثر فرق الخوارج اعتدالاً ، ولهذا فهي لم تنقرض حتى الآن .

والباطنية ، أيضاً ، كانت لهم مداخلات وتصرفات في الثقافة الإسلامية انطلاقاً من أفكارهم عن « الباطن » ، بحيث يمكن القول بأنّهم قلبوا الإسلام رأساً على عقب ، وذلك بدليل أنّ مسلمي العالم يرفضون اعتبارهم جزءاً من الفرق الإسلامية .

---

(١) مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي ج١ ص٣٤.

قبل ما يقرب من ثلاثين سنة تمّ تأسيس «دار التقريب بين المذاهب الإسلامية » في القاهرة ، وقد ضمّت ممثلاً لكلّ من المذاهب : الشيعة الإمامية ، والزيدية والحنفية، والشافعية ، والمالكية، والحنبلية ؛ وقد بذل الإسماعيليون جهوداً حثيثة كي يوفدوا ممثلاً عنهم الأمر الذي لم يحظ بالقبول من المسلمين كافّة .

والباطنية ـ بالرغم من انحرافاتهم الكثيرة ، فهم ـ على خلاف الخوارج الذين لم يمتلكوا مدرسة ونظاماً فكرياً خاصاً ـ قد تمتعوا بمدرسة كلامية وفلسفية تستحق الاهتمام نوعاً ، وقد ظهر في أوساطهم شخصيات فكرية ذات أهمية وتذكر لهم كتب قيمة نوعاً ، وقد أولى بعض المستشرقين مؤخراً عناية تُذكر بأفكار الباطنية وآثارهم .

من جملة الشخصيات الإسماعيلية الشهيرة ناصر خسرو العلوي الشاعر الفارسي المعروف والمتوفى سنة ٤٨١ هـ وله كتب معروفة ومشهورة منها « جامع الحكمين » و« وجه الدين » و« مائدة الإخوان » .

ومن جملة الشخصيات المعروفة أبو حاتم الرازي المتوفى سنة ٣٣٢ هـ صاحب كتاب « أعلام النبوة » وأبو يعقوب السجستاني صاحب كتاب «كشف المحجة » المتوفى في النصف الثاني من القرن الرابع ، وقد طبعت الترجمة الفارسية لهذا الكتاب مؤخراً .

وإحدى الشخصيات الإسماعيلية المعروفة حميد الدين كرماني تلميذ أبي يعقوب السجستاني ، وقد ألّف في (الإسماعيلية) كتباً كثيراً ، وشخصية أخرى هو : أبو حنيفة النعمان بن ثابت المعروف بالقاضي النعمان ، ويعرف أيضاً بـ « أبي حنيفة الشيعي » الإسماعيلي التبعة ، وله معرفة واطلاع واسعين في الفقه والحديث ، وقد طبع كتابه المعروف « دعائم الإسلام » منذ سنوات بعيدة بالطباعة الحجرية في طهران .

الدرس الثالث

المعتزلة (١)

نبدأ بحثنا بفرقة المعتزلة ، لسبب نوضحه فيها بعد .

ظهرت فرقة المعتزلة أواخر القرن الأول الهجري ، أو أوائل القرن الثاني ، ومن البديهي القول : إنّ علم الكلام شأنه شأن بقية العلوم الأخرى أخذ بالتوسع والتكامل تدريجاً .

نعرض أولاً لأصول عقائد المعتزلة بشكل جدولي (مفهرس) ، أو بعبارة أفضل ، نذكر المميزات الأصلية للمدرسة المعتزلية ، ثم نتحدث عن شخصيات المعتزلة المعروفة مع الإشارة إلى السير التاريخية لهؤلاء القوم . وبعدها نبيّن مسار التحولات العقائدية في فكر المعتزلة .

المسائل التي بحثها المعتزلة كثيرة، وهي لا تنحصر في الأمور الدينية المحضة التي يجب الإيمان والاعتقاد بها حسب وجهة نظرهم ، إذ تشمل أيضاً المسائل الطبيعية ، والاجتماعية ، والإنسانية والفلسفية التي لا تتعلق مباشرة بالمسائل الإيمانية ، لكنها طبعاً ترتبط بنحو ما بالمسائل الإيمانية، وفي عقيدة المعتزلة أنّ التحقيق في المسائل الإيمانية بدون التحقيق في مثل هذه المسائل أمر غير يسير .

يعتبر المعتزلة خمس مسائل من أصول الإعتزال :

أ ـ التوحيد : بمعنى عدم التكثر والصفات .

ب ـ العدل : بمعنى أنّ الله عادل وليس بظالم.

ج ـ الوعد والوعيد بمعنى أنّ الله وعد عباده بالثواب على الطاعة ، وأوعدهم بالعقاب على المعصية ، وكما أنّ الوعد للمطيعين لا يتخلف ، كذلك فالوعيد لا يتخلف عن العاصين ، لكن العفو ميسّر فقط في الوقت الذي يتوب فيه العبد ؛ ولا تتحصل المغفرة أبداً بدون أن تتحقق التوبة .

د ـ المنزلة بين المنزلتين : بمعنى أنّ الفاسق (مرتكب الكبيرة كشرب الخمر والزنى أو الكذب وأمثالها) ليس بمؤمن وليس بكافر، الفسق حالة بين الكفر والإيمان .

هـ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : للمعتزلة نظرة خاصة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي هذه :

أولاً : لا تنحصر طريق معرفة المنكر والمعروف بالشرع ، فالعقل قادر بصورة مستقلة على تمييز قسم من المنكر والمعروف في أقل تقدير .

ثانياً : لا يشترط وجود الإمام للقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهي وظيفة عموم المسلمين سواء وجد الإمام و القائد أو لا ، وأن بعض مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقط تقع على عاتق الأئمة وقادة المسلمين ، من قبيل إقامة الحدود الشرعية وحفظ حدود الدولة الإسلامية وسائر الأعمال الحكومية .

وقد أفرد بعض المتكلمين من المعتزلة لهذه الأصول الخمسة كتباً مستقلة ككتاب « الأصول الخمسة » للقاضي عبد الجبار المعتزلي المعاصر للصاحب بن عباد ، والسيد المرتضى علم الهدى.

وحين يُلاحظ أنّ أصلي التوحيد والعدل وحدهما يمكن اعتبارهما جزءاً من المسائل الإيمانية والاعتقادية فالأصول الثلاثة الأخرى هي من تعريف وتحديد المدرسة المعتزلية فقط ، وحتى أصل العدل أيضاً ـ ولو أنّه من المسلمات القرآنية ومن

ضروريات الدين كونه جزءاً من الأصول الاعتقادية ـ غير أنّه من ناحية اعتباره جزءاً من الأصول الخمسة جاء ليقرر بأنّه من تحديد مدرستهم ، وإلاّ فأصل العلم وأصل القدرة (أي أنّ الله عالم وقادر) هما أيضاً من ضروريات الإسلام وجزء من المسائل العقائدية .

وفي مذهب الشيعة أيضاً يعتبر العدل واحداً من الأصول العقائدية الخمسة ، وطبعاً هنا يرد السؤال التالي : ما هي الخصوصية التي جعلت أصل العدل معدوداً كجزء من الأصول العقائدية في حال أنّه واحدة من صفات الله ، فالله تعالى عادل وعالم وقدير وحيّ ومدرك وسميع وبصير ، وهذه كلها يجب الاعتقاد بها أيضاً ، إذاً بماذا تميز « العدل » وحده من هذه كلها ؟ .

الجواب : أنّه ليس للعدل أي امتياز عن سائر الصفات ، وإنّما ذكره متكلمو الشيعة كجزء من الأصول الاعتقادية عندهم لأنّ الأشاعرة ـ الذين يشكلون أكثرية أهل السنة ـ ينكرون هذا الأصل ، في حين أنّهم لا ينكرون باقي الصفات ، كالعلم والحياة والإرادة و . . . ، ولهذا فالاعتقاد بالعدل يعدّ جزءاً من المعتقدات المحدّدة عند الشيعة ، كما أنّه جزء من المعتقدات المحددة عند المعتزلة .

تشكل هذه الأصول الخمسة المذكورة الخطوط الأساسية للمدرسة المعتزلية الكلاميّة ، وإلاّ فكما سبق القول ، فللمعتزلة معتقدات خاصة لا تنحصر في هذه الأصول الخمسة، إذ لهم عقائد خاصة في الكثير من مسائل الإلهيات ، والطبيعيات والاجتماعيات ، والإنسانيات ، ليس الآن مجال ذكرها .

التوحيد

نبدأ بحثنا من التوحيد : وله مراتب وأقسام توحيد الذات ، توحيد الصفات ، التوحيد في الأفعال، التوحيد في العبادة .

توحيد الذات : يعني أنّ ذات الخالق واحدة ، ليس لها مثيل ولا شبيه ، وكل ما عداه مخلوقات له ، ودونه في درجات ومراتب الكمال ، بل إنّها ليست قابلة للقياس عليه ، وتبين التوحيد الذاتي في الآية الكريمة : ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾ والآية ﴿ **لم يكن له كفواً أحد** ﴾ .

تـوحيـد الصفـات : يعني أنّ صفـات الله من قبيـل العلم ، والقـدرة ، والحيـاة ، والإرادة ، والإدراك والسمـع والبصر ، ليست حقـائق مغـايـرة لـذات الخالق ، بل هي عين ذاته تعـالى . بمعنى أنّ ذات الخالق تعـالى بنحو تصـدق عليه هذه الصفات ، أو بكلام آخر : بنحو تترتب آثار هذه الصفات عليه تعالى .

التـوحيد في الأفعـال : يعني أنّه ليست كـل الذوات فقط بـل كـل الأفعـال (حتى أفعال الإنسان) هي بمشيئة الله وإرادته ، وبحسب مشيئة ذاته المقدسة .

التوحيد في العبـادة : يعني أنّه لا أهليـة ولا استحقاق لأي مـوجود بـالعبادة والطاعة ، سوى لذات الخالق والعبادة لغير الله تساوي الشرك والخـروج عن دائرة التوحيد الإسلامي .

وبالنظر إلى سائر أقسام التوحيد ، فالتـوحيد في العبـادة يختلف عنها ، ذلـك أنّ تلك الأقسام الثلاثة الأخرى مرتبطة بالله تعالى ، وهذه مرتبطة بالعباد ؛ وبعبارة أخـرى : إنّ وحدانيـة الذات وكـونها منزهـة عن المثيل والشبيـه ، والوحـدانية في الصفـات ، والوحـدانية في الفـاعلية ، كلهـا من شؤون وصفات الله تعـالى ، أمّـا التوحيد في العبـادة ، فيعني لزوم عبـادة الواحـد ، إذاً فالتـوحيد في العبـادة هو من شؤون العباد ، لا من شؤون الله .

ولكن الحقيقة هي أنّ التوحيد في العبادة هـو أيضاً من شؤون الله ، ذلـك أنّ التوحيد في العبادة يعني وحدانيـة الله في استحقاق المعبـوديّة ، فهـو الوحيـد المعبود بحقّ وكلمة لا إلّه إلّا الله تشتمـل على كـل مراتب التـوحيد وبـالطبـع فإنّ المفهـوم الأولي لها إنّما هو التوحيد في العبادة .

تـوحيد الـذات والتـوحيـد في العبـادة جـزء من الأصـول الأوليـة للعقـائـد الإسلامية بمعنى أنّ أي خلل في اعتقاد أي شخص بأحد هذين الأصلين يخرجه عن دائرة المسلمين ، وليس بين المسلمين أحد يخالف هذين الأصلين .

ادّعت الفرقة الوهابية مؤخراً ـ وهي من أتباع محمد بن عبد الوهاب ، الذي هو من أتباع ابن تيمية الحنبلي الشامي ـ أنّ جزءاً من عقائد المسلمين مثل الاعتقـاد بـ « الشفـاعة » ، وبعض أعـمال المسلمين مثـل التوسـل والاستمـداد من الأنبيـاء

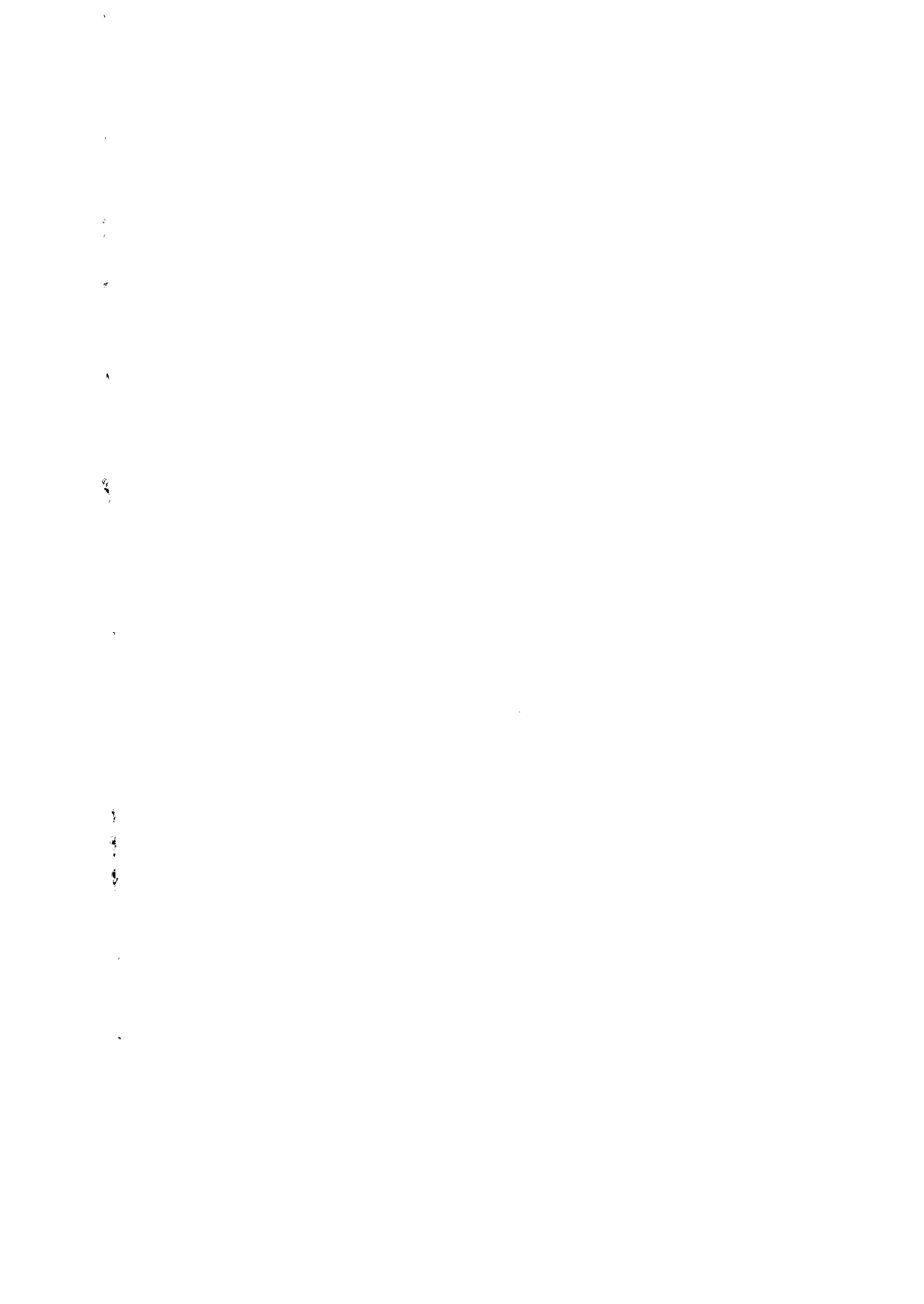
والأولياء مضادّة لأصل التوحيد في العبادة ، ولكن سائر المسلمين لا يرونها منافية للتوحيد في العبادة .

واختلاف الوهابية عن سائر المسلمين في هذا لا يتعلق بأنّ الموجود الوحيد المستحق للعبادة هو الله أو غيره (أي كالأنبياء والأولياء مثلاً وأنّهم يستحقون العبادة) لا ، فمن هذه الناحية لا شك أنّه لا عبادة لغير الله ، بل الخلاف هو : هل هذه الاستشفاعات والتوسلات عبادة أم لا ؟ فالنزاع هنا صغروي لا كبروي ، وقد ردَّ علماء الإسلام رأي الوهابيين بالبيانات والأدلة المبسوطة .

توحيد الصفات هو مورد للاختلاف أيضاً بين المعتزلة والأشاعرة ، فالأشاعرة ينكرونه والمعتزلة يؤيدونه ، والتوحيد في الأفعال أيضاً مورد للاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة ، بفارق أنّ الاختلاف هنا معكوس بمعنى أنّ الأشاعرة يؤيدون التوحيد في الأفعال والمعتزلة ينكرونه .

لهذا فإنّ قول المعتزلة بأنّهم أهل التوحيد ، وأنّ التوحيد من أصولهم الخمسة إنّما يقصدون به توحيد الصفات لا توحيد الذات ولا التوحيد في العبادة (ذلك أنّ هذين القسمين من التوحيد ليسا مورد خلاف) ولا التوحيد في الأفعال أيضاً ، لأنّ المعتزلة ـ أولاً ـ : ينكرون التوحيد في الأفعال ، وثانياً : فعقيدتهم بشأن التوحيد الأفعالي تبين أنّه يندرج تحت عنوان « أصل العدل » الذي يعدّونه الأصل الثاني من أصولهم الخمسة .

وهكذا افترق الأشاعرة والمعتزلة في باب توحيد الصفات والتوحيد في الأفعال حول قطبين متنافرين ، فالتزم المعتزلة طرف توحيد الصفات وأنكروا التوحيد في الأفعال والأشاعرة بالعكس ، وأورد كل منهما استدلالاته على هذا الأساس . وسنتحدث عن هذين القسمين من التوحيد في الفصل الخاص بعقائد الشيعة الخاصة .



الدرس الرابع

المعتزلة (٢)

أصل العـــدل

أشرنا في الدرس الماضي بشكل إجمالي إلى الأصول الخمسة عند المعتزلة ، وأعطينا بعض التوضيحات بخصوص الأصل الأول منها ، أي : أصل التوحيد، والآن جاء دور الأصل الثاني وهو أصل العدل .

من الواضح أنّه لا تنكر أيٌّ من فرق المسلمين العدل كصفة من الصفات الإلهية ، ولم يقل أحد بأنّ الله ليس عادلاً . فاختلاف المعتزلة عن الأشاعرة يكمن في تفسير وتوجيه مفهوم العدل . فللأشاعرة تفسير خاص بالعدل يساوي عند المعتزلة إنكاراً للعدل، أمّا الأشاعرة بدورهم فيأبون أن يقال عنهم بأنّهم منكرون أو مخالفون للعدل .

وعقيدة المعتزلة في شأن « العدل » هي أنّ بعض الأفعال عادل بذاته ، وأنّ بعضها الآخر ظالم بذاته ، فمثلاً ثواب المطيع وجزاء العاصي عدل في حدّ ذاته ، والله عادل، أي : هو يثيب المطيع ، ويعاقب العاصي ، ومحال أن يأتي بضد هذا العمل .

كما أنّ معاقبة المطيع وإثابة العاصي ظلم في حدّ ذاته ، ومحال أن يرتكبه الله .

والأمر كذلك في خلق الإنسان مجبوراً على المعصية ، أو مسلوب القدرة ، فخلق المعصية ـ إذ ذاك ـ يكون بيده ، ومعاقبته عليها ظلم ، والله لا يظلم أبداً. فالظلم قبيح على الله وغير جائز وهو مخالف للشأن الرباني .

لكن الأشاعرة يعتقدون ، أنّه ما من عمل هو في حدّ ذاته عدل ، وما من عمل هو في حدّ ذاته ظلم ، وما يفعله الله هو عين العدل ، فلو فرض أن عاقب الله المطيع وأثاب العاصي فعمله هو عين العدل ، وكذلك الأمر لو خلق العباد مسلوبي القدرة وأجرى المعصية بين أيديهم ، فعصوا ، فعاقبهم ، فليس عمله في حدّ ذاته ظلماً ، فلو فرضنا أنّ الله فعل ذلك فعمله أيضاً هو عين العدل :

« خسرو وأسوأ ما فعل حلوُ المذاق فلا تسل »

المعتزلة ـ من هذه الجهة ، وشأنهم القول بالعدل ـ ينكرون التوحيد في الأفعال ، ويقولون إن مقتضى التوحيد في الأفعال هو أن لا يكون البشر أنفسهم خالقين لأفعالهم ، بل الله هو خالقها ، ونحن إذ نعلم أنّ البشر في الآخرة يثابون ويعاقبون من قبل الله ، إذاً ، فإن كان الله هو خالق الأفعال ، وفي الوقت نفسه يعاقب البشر ويثيبهم على ما لم يفعلوه ، بل على ما فعله هو ، يكن فعله ظلماً ومناقضاً للعدل الإلهي ؛ فالمعتزلة إذاً يعتبرون التوحيد في الأفعال مناقضاً لأصل العدل .

ومن هذا الوجه قال المعتزلة بأصالة الحرية والاختيار عند الإنسان ودافعوا عن رأيهم هذا بشدة ، على خلاف الأشاعرة الذين ينكرون الحرية والاختيار عند البشر .

وبعد أن طرح المعتزلة أصل العدل بمعنى أن بعض الأفعال في حد ذاتها عدل ، وبعضها في حدّ ذاته ظلم ، وأنّ العقل يحكم بحسن العدل ، وبوجوب القيام به ، وأنّ الظلم قبيح ، ولا يجب القيام به ـ طرحوا أصلاً كلياً يمتلك هامشاً أوسع هو أصل الحسن والقبح الذاتيين في الأفعال ، فمثلاً : الصدق ، والأمانة والعفة ، والتقوى حسنة في ذاتها ؛ والكذب ، والخيانة ، والفحش ، واللامبالاة قبيحة في ذاتها إذاً فالأعمال في ذاتها ، وقبل أن يحكم الله في شأنها تمتلك حسناً ذاتياً أو قبحاً ذاتياً .

وهـذا أوصلهم إلى أصل آخـر بشأن عقـل الإنسان وهـو أن عقـل الإنسـان مستقل في إدراك حسن الأشياء وقبحهـا ، أي : إنّ العقل يستـطيع حتى مـع قطع النظر عن بيان الشـارع ـ أن يدرك حسن بعض الأفعـال وقبحها ، وهـذا أيضاً ممّـا يخالف رأي الأشاعرة .

وقد جرّت مسـألة الحسن والقبـح الذاتيـين ، واستقلال العقـل التي يلتزمها المعـتزلة وينكـرها الأشـاعرة مسـائـل كثـيرة ، بعضهـا يتعلق بـالإلهيـات وبعضهـا بالإنسان ، من قبيل : هل أفعال الله مغيّاة ـ وبكـلام أشمل ـ : هـل للّه في خلق الأشياء وإبداعها هدف وغرض ، أم لا ؟ .

قال المعتزلة : إن لم يكن في الفعل هدف وغرض فهو قبيح ومحال عقلاً .

ومـاذا عن تكليف ما لا يـطاق ؟ هل يمكن لله أن يكلّف العبـد بفعل يفـوق طاقته ؟ .

يعتقد المعتزلة أنّ هذا أيضاً قبيح ومحال .

للمؤمن قدرة على الكفـر ، أم لا ؟ وهل يملك الكـافر قـدرة على الإيمـان أم لا ؟ يرد المعتزلة على هذا بالإيجاب ، ذلك بأنّه لـو لم يكن للمؤمن قدرة عـلى الكفر أو للكافر قدرة على الإيمان ، فإثابة الأول وعقـاب الثاني قبيحـان . وللأشـاعرة في كل هذه المسائل وجهة نظر مختلفة عن المعتزلة .

الوعد والوعيـــد

الوعد بمعنى التبشير بالثواب ، والوعيد بمعنى التهديـد بالعقـاب ، والمعتزلـة يعتقـدون أنّ الله يعمـل في بشـاراتـه ووعـوده بمقتضى قـولـه : ﴿ **إنّ الله لا يخلف الميعـاد** ﴾ فلا يمكن لـوعده أن يتخلف بـل يستحيل أن يخلف وعـده (وهذا مـورد اتفاق المسلمين وإجماعهم) كذلـك في مجال العقـاب أيضاً فهـو لا يتخلـف ؛ وعلى هـذا فتمام الـوعيد الـذي ورد بحق الفسـاق والفجـار ـ أي عقـاب الـظالم كـذا ، والكـاذب كذا ، وشـارب الخمر كـذا ـ لن يتخلف عملياً ، مـا لم يكن الفاعـل قد تاب في الدنيا ، وعلى هذا فالمغفرة بدون توبة محال .

ويعتقد المعتزلة أن المغفرة بدون توبة تستلزم إخلاف الوعيد ، وهو مثل إخلاف الوعد قبيح ومحال . من هنا ترتبط عقيدة المعتزلة الخاصة بالوعد والوعيد بمسألة المغفرة ، وهي ناشئة من عقيدتهم في الحسن والقبح العقليين .

المنزلة بين المنزلتين

جاء اعتقاد المعتزلة بأصل المنزلة بين المنزلتين على أثر عقيدتين متضادتين كانتا قد ظهرتا في العالم الإسلامي بخصوص كفر وإيمان الفساق ؛ وكان الخوارج أول من صرّح بأنّ ارتكاب الكبيرة يخالف الإيمان ويساوي الكفر ، فمرتكب الكبيرة ـ إذاً ـ كافر .

وكما نعلم فإنّ الخوارج قد ظهروا إثر حادثة « التحكيم » في حرب صفين ، فكان ظهورهم في النصف الأول من القرن الأول الهجري ، في حدود سنة ٣٧ هجرية ، معاصرين لخلافة أمير المؤمنين علي (عليه السلام) .

وقد جاء في نهج البلاغة أنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) ناقشهم في هذه المسائل ، وأبطل دعواهم بأدلّة متعددة ؛ وكان الخوارج بعد أمير المؤمنين يعارضون الخلفاء في تلك الأزمان ، وكانوا من أهل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومن أهل التكفير والتفسيق ، وحيث إنّ غالب خلفاء العصر كانوا من مرتكبي الكبائر ، فإنّ الخوارج كانوا يرمونهم بالكفر ، ومن هنا اتّخذ الخوارج دائماً جهة المعارضة السياسية للحكّام .

وقد ظهر فريق آخر (أو أن السياسة أوجدته) عرف باسم المرجئة ، وقد وقفوا موقفاً معارضاً للخوارج من حيث قيمة وحجم تأثير الذنب ، فقالوا : إنّ أساس العمل هو أنّ الإنسان المرتبط من جهة العقيدة والإيمان بالقلب ، هو مسلم ، فإن كان الإيمان ـ وهو عمل قلبي ـ صحيحاً ، فلا مانع أن يكون عمل الإنسان الفاسد أو ارتكاب القبيح مكفراً عنه بالإيمان .

كان رأي المرجئة هذا لصالح الحكّام ، إذ أدّى : إلى أن لا يعير الناس اهتماماً كبيراً لفسق الحكام وفجورهم ، واعتبروهم ـ مع كل سيئاتهم ـ من أهل الجنة وكان المرجئة يقولون بصريح القول : « إنّ الحاكم مهما تعددت ذنوبه يبقى على

مقامه ، وطاعته واجبة والصلاة خلفه صحيحة » وهذا يفسّر لماذا كان خلفاء الجور يوفرون الحماية للمرجئة . وكانوا يقولون : إنّ الفسق والذنب ـ ولو كانا كبيرتين ـ لا يضران بالإيمان ، فمرتكب الكبيرة عندهم إذاً مؤمن غير كافر .

أبرز المعتزلة في هذا الصدد اعتقاداً « وسطاً » ، فقالوا : إنّ مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر ، بل هو في برزخ بينهما ، وسمّوا هذه المرحلة المتوسطة بـ « المنزلة بين المنزلتين » .

قيل إنّ أول من أظهر هذه العقيدة هو « واصل بن عطاء » تلميذ الحسن البصري ، فقد كان واصل يوماً في مجلس أستاذه إذ طرح عليه سؤال عن هذه المسألة التي كانت مورد اختلاف بين المرجئة والخوارج ، وقبل أن يجيب الحسن قال واصل : اعتقادي أنّ أهل الكبائر فسقة لا كفّار .

وبعد أن انفض المجلس (وهناك قول بأنّ الحسن البصري أخرجه) انحاز واصل جانباً ، وراح ينشر رأيه ويوضحه ، والتحق به أخو زوجته عمرو بن عبيد . وعندها قال الحسن : « اعتزلَ عنّا » ويعني أنّ واصلاً افترق عنّا . وهناك قول آخر يفيد أنّ الحضور قالوا : « اعتزَلا قول الأمّة » ، أي إن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد افترقا عن قول مجموع الأمة ، وإنّهما اخترعا قولاً ثالثاً .

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، أيضاً من ضروريات الإسلام ومورد إجماع وإتفاق عموم المسلمين ، والاختلافات الموجودة تعود إلى حدودهما وشروطهما ، فالخوارج لا يقيدونهما بأي شرط ، ويعتقدون أنّه يجب القيام بهذين الفرضين في كل الحالات ، بينما يرى آخرون في احتمال تأثيرهما وعدم ترتب المفسدة المستمرة شرطاً في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، غير أنّ الخوارج لا يقولون بهذين الشرطين .

وكذلك فإنّ البعض يرى أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عمل قلبي ولساني صرف بمعنى أنّ على الإنسان أن يحب المعروف ويكره المنكر في قلبه وأن يبين محاسن المعروف ومساوىء المنكر بلسانه ، فيما يرى الخوارج أنّه يجب القيام بالعمل

عنـد اللزوم ، واستخـدام اليـد ، فعنـد الأمـر بـالمعـروف والنهي عن المنكـر يجب الخروج بالسيف .

وفي المقـابل ، وجـد فريق يقـول بتقييد الأمـر بـالمعـروف والنهي عن المنكـر بشروط مشـددة ، وأنّه لا ينبغي تجـاوز حدّ القلب واللسـان ، ومن هؤلاء أحمد بن حنبل ، وفي عقيدة هذا الفريق أنّ الثورة الدموية لمواجهة المنكرات غير جائزة .

إستحسن المعتزلة وضع شروط للأمـر بالمعـروف والنهي عن المنكر ، ولكنهم لم يحصروهما باللسان والقلب فقالوا بأنّه إذا شاعت المنكرات ، أو ظلمت الحكـومة الناس ، وجب على المسلمين تجهيز القوى والثورة

فعقيدة المعتزلة الخاصة في باب الأمر بالمعـروف والنهي عن المنكر هي القيـام في وجه المفاسد خلافاً لأهل الحديث وأهل السنة ، كما أنّ الخوارج يرون مثـل هذه النظرية ، مع التفاوت الذي أشرنا إليه .



الدرس الخامس

المعتزلة (٣)

أفكار وآراء المعتزلة

ما ذكرناه في الدرسين الماضيين ، يتعلق بأصول مدرسة المعتزلـة ، ولكن كما ذكرنا فإنّ المعتزلة قد طرحوا مسائل كثيرة ، ودافعوا عنها ، بعضها يتعلق بالإلهيات وبعضها بالاجتماعيات وبعضها الآخر بالإنسان .

بعض مسـائل الإلهيـات يتعلق بأمـور عامـة ، وبعضهـا بـالإلهيـات بـالمعنى الأخص . طبعـاً فإنّ المقصـد من هذه المسـائل عنـد المعتزلـة ـ شأنهم شـأن سائـر المتكلمين ـ يتعلق بالإلهيات بالمعنى الأخص ، وهي تلك التي تقـع مدار البحث في دراسة العقائد ، ومسائل الأمور العامة هي من باب المقدمـة . كذلـك فإنّ البحث في الطبيعيات يأخذ عنـد المتكلمين طـابع المقـدمات، بمعنى أنّ المتكلمـين يبحثون في الـطبيعيات لفتـح طريق لإثبـات أصل ديني ، أو طـريق لحل أحـد الإشكالات . ونحن هنا نعرض جدولاً مختصراً . لما أشرنا إليه ونبدأ بالإلهيات :

الإلهيــــات

أ ـ توحيد الصفات .

ب ـ العــــدل .

ج ـ كلام الله مخلوق (الكلام صفة للفعل لا للذات) .

د ـ أفعال الله معللة بالأغراض (كل ما يفعله الله لفائدة ونتيجة) .
هـ ـ المغفرة غير ممكنة بدون التوبة (أصل الوعد والوعيد) .
و ـ لا قديم سوى الله تعالى (الفلاسفة وحدهم يخالفون هذه النقطة) .
ز ـ تكليف ما لا يطاق محال .
ح ـ أفعال العباد ليست مخلوقة لله بأي وجه ، والمشيئة الإلهية لا تتعلق بأفعال العباد .
ط ـ العالم حادث (وهنا يخالف الفلاسفة المتكلمين) .
ي ـ رؤية الله غير ممكنة لا في الدنيا ولا في الآخرة .

الطبيعيات

أ ـ الجسم مركب من ذرات لا تتجزأ .
ب ـ الرائحة : عبارة عن ذرات منتشرة في الفضاء .
ج ـ الطعم : ليس سوى الذرات التي تترك أثراً على اللسان .
د ـ الضوء ذرات تنتشر في الفضاء .
هـ ـ تداخل الأجسام ببعضها غير مستحيل (هذا الاعتقاد ينسب إلى بعض المعتزلة) .
و ـ الطفرة ليست مستحيلة (هذا الاعتقاد ينسب إلى بعض المعتزلة أيضاً) .

مسائل الإنسان

أ ـ الإنسان حرّ ومختار وليس مجبراً ، (هذه المسألة ومسألة خلق الأفعال ومسألة العدل الإلهي ترتبط ببعضها) .
ب ـ الاستطاعة (للإنسان قبل الفعل قدرة على الفعل والترك) .
ج ـ المؤمن قادر على الكفر والكافر قادر على الإيمان .
د ـ الفاسق ليس مؤمناً ولا كافراً .
هـ ـ العقل يستقل بإدراك بعض المسائل (بدون حاجة لبيان الشرع مسبقاً) .

و ـ عند تعارض العقل مع النقل يقدم العقل .

ز ـ يمكن تفسير القرآن بالعقل .

المسائل الاجتماعية والسياسية

أ ـ يجب القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى ولو استلزم الخروج بالسيف .

ب ـ إمامة الخلفاء الراشدين بالترتيب الذي جرت عليه صحيحة .

ج ـ علي (ع) أفضل من الخلفاء الذين كانوا قبله (هذه عقيدة بعض المعتزلة لا جميعهم أمّا قدماؤهم ـ باستثناء واصل بن عطاء ـ كانوا يقولون بأفضلية أبي بكر ، لكن أغلب المتأخرين منهم يقولون بأفضلية علي (ع)) .

د ـ نقد الصحابة ودراسة أعمالهم جائزان .

هـ ـ تحليل أسلوب عمل عمر السياسي وأسلوب علي (ع) والمقارنة بينهما .

هذا الذي ذكرناه نموذج للمسائل التي طرحها المعتزلة ، ولهم مسائل أخرى بالطبع ، وقد اختلف المعتزلة في بعض هذه المسائل مع الفرق التالية : الأشاعرة ، والفلاسفة ، والشيعة ، والخوارج ، والمرجئة .

لم يسلّم المعتزلة بأي وجه من الوجوه بالفكر اليوناني والفلسفة اليونانية ـ التي عرفها العالم الإسلامي إبّان أوج صعود المعتزلة ـ ، بل إنّهم كتبوا في ردّها ونقد فلاسفتها بكل أمانة ، وأبرزوا آراءهم .

إنّ النقاش بين الفلاسفة والمتكلمين انتهى إلى مصلحة علم الكلام ، كما إلى مصلحة الفلسفة في آن ، بمعنى أنّه دفع بكليهما إلى الأمام ، كما أنّه في آخر المطاف قارب بينهما كذلك ، بحيث لم يتبقّ اختلاف في وجهات النظر بينهما سوى في مسائل معدودة وتوضيح هذا الأمر ، وما هي الخدمات التي قدمها علم الكلام للفلسفة ، أو العكس ، وأصلاً ، ما هو التفاوت الأساسي بين الفلسفة والكلام ، أمور خارجة عن نطاق هذا الدرس .

بديهي أنّ هذه المسائل لم تطرح في فترة زمنية واحدة وعلى يد شخص واحد ، بل إنّها جاءت بالتدريج وبواسطة العديد من الأشخاص ، وأدّت إلى توسّع علم الكلام .

من بين المسائل التي أشرنا إليها ، يظهر أنّ أقدمها هي مسألة الجبر والاختيار التي تبنّى المعتزلة جانب الاختيار منها ، وهذه المسألة قد طرحها القرآن نفسه ، بمعنى أنّ القرآن قد طرح هذه المسائل بشكل يدعو إلى التفكير .

ففي جانب نرى أنّ بعض الآيات قد صرّحت بأنّ الإنسان حرّ مختار ، ولا وجود لأي لون من ألوان الجبر في العمل ، وفي جانب آخر تصرح بعض الآيات بأنّ كلّ شيء يخضع لمشيئة الله وإرادته .

وهذا ما أدّى إلى توهّم أنّ هناك تناقضاً بين هاتين المجموعتين من الآيات ، لهذا أوّل بعض المسلمين آيات الاختيار وقالوا بالجبر وآخرون أوّلوا آيات المشيئة والإرادة (القضاء والقدر) وقالوا بالإختيار؛ وكان هناك فريق ثالث، يقولون بأنّهم لا يرون أي تناقض أو تباين بين هاتين المجموعتين من الآيات[1] .

وزيادة على ذلك ، فإنّ في كلمات عليّ (عليه السلام) الكثير من الموارد التي بحثت في الجبر والاختيار وعلى هذا فإنّ طرح بحث الجبر والاختيار جاء معاصراً للإسلام نفسه ، أمّا وجود الفرق الإسلامية وصفّ الآراء مقابل بعضها البعض ، وانقسامها إلى مجموعتين : جبرية وغير جبرية ، فقد جرى في النصف الثاني من القرن الأول .

يقال إنّ فكرة الإختيار قد طرحت لِأول مرة بواسطة غيلان الدمشقي ومعبد الجهني ، فيما كان بنو أمية يميلون إلى نشر فكرة الجبر بين الناس لأجل الاستفادة منها في السياسة . فبنو أمية كانوا يبررون حكمهم الظالم ، ويفرضون أنفسهم على الناس تحت ستار أنّ كل شيء من الله : « آمنا بالقدر خيره وشرّه » ولهذا فإنّهم

---

(١) بحثنا في هذا الموضوع بالتفصيل في كتاب (الإنسان والقدر) .

كانوا يطعنون بكل فكر يحمل معنى الاختيار والحرية للإنسان ، ولهـذا السبب قتلوا غيلان الدمشقي ومعبـد الجهني ، وقد سمي الـذين تبنوا الاختيـار في تلك المرحلة بـ « القدريّة » .

مسألة « كفر الفاسق » وقعت ـ قبـل مسألـة الجبر والاختيـار ـ مورداً للبحث والقيل والقال ، ذلك لأنّ هذه المسألة طـرحت من قبل الخـوارج في النصف الأول من القـرن الأول الهجري في زمن خـلافة عـلي (عليه السـلام) ؛ لكن الخوارج لم يدافعوا عن نظريتهم بأسلوب المتكلمين ؛ بل فقط ، عندما طرحت بين المعـتزلة ، وأدّى طرحها إلى ظهور نظريـة « المنزلـة بين المنـزلتين » اتّخـذت هذه المسـألة اللون الكلامي تلقائياً .

ومسألة الجبر والاختيار أدّت بدورها ، وتلقـائياً إلى بحث مسـائل العـدل ، والحسن والقبح الذاتيين والعقليين ، وكون أفعال الله معلّلة بالغرض ، واستحـالة التكليف بما لا يطاق ، وأمثالها .

في النصف الأول من القـرن الثـاني الهجـري أبـرز رجـل يـدعى الجهم بن صفوان عقائده الخاصة في موضوع صفات الله . ويدّعي المؤرخون للملل والنحـل أنّ مسألة التوحيد في الصفات بمعنى أنّ الصفات ليست مغايرة للذات الإلهية والتي يسميها المعتزلة ـ على الخصـوص ـ أصل التـوحيد ، وكـذلك مسـألة نفي التشبيـه بمعنى أنّه تعالى لا يشبه خلقه من أي وجه (أصل التنزيه) ، كلاهما كانا من إبـداع الجهم بن صفوان أول الأمر ، وأتباعه فيهما سموا بالجهمية .

فكما أنّ المعتزلة اتّبعوا القدرية في القول بالاختيار ، اتبعوا الجهمية في اعتقاد « التوحيد » و« التنزيه » والجهم بن صفوان نفسه كان جبريـاً . وقد ردَّ المعـتزلة مـا كان يعتقده الجهم من الجبر ، لكنّهم قبلوا عقيدته في التوحيد .

وبنـاءً على هـذا النقل ، يكـون المعـتزلـة في أصلين أسـاسيـين من أصـولهم الخمسـة أتباع فـرقتين أخـريين ، فـاقتبسوا أصـل التوحيـد عن الجهمية ، وأصـل العدل عن القدرية ، بل إنّ مدرسة المعتزلة في الحقيقة هي عبارة عن تحوّل وتكامل مع القدرية والجهمية .

يعتبر « واصل بن عطاء » رأس المعتزلة ، وهو الذي جعل من الاعتزال مدرسة قائمة ، وقد ذكرنا عنه سابقاً أنّه كان تلميذاً للحسن البصري وأنّه لنقاش جرى بينهما انفصل عن دروس الحسن ، وشكل مجلساً مستقلاً ، فقال عنه الحسن بهذه المناسبة : « اعتزل عنّا » ، والمشهور أنّ هذه الحادثة كانت وراء تسمية أتباعه بالمعتزلة .

ولكن البعض يعتقد أنّ علّة التسمية أمر آخر ، وهو أنَّ كلمة « المعتزلة » أطلقت ابتداءً على جماعة اختاروا الاعتزال والوقوف على الحياد في حربي الجمل وصفين ، مثل سعد بن أبي وقاص ، وزيد بن ثابت ، وعبد الله بن عمر .

وقد كان بعد ذلك أن طرح الخوارج مسألة « كفر وإيمان الفاسق » ، وانقسم المسلمون حيالها إلى فريقين ، واختار فريق طريقاً ثالثة هي طريق الحياد والاستقلال ، وهي تلك الطريقة التي استنّها أمثال سعد بن أبي وقاص في السياسة والمسائل الاجتماعية الحادة في زمانهم ، فهم قد استنّوا موقفاً متميزاً حيال مسألة فكرية ، ومن هذه الجهة سمّوا أيضاً بالمعتزلة ، واستمرت التسمية .

ولد واصل بن عطاء سنة ٨٠ هجرية وتوفي سنة ١٣١ هـ ، وقد كانت أبحاثه محدودة في مسائل نفي الصفات ، والاختيار ، والمنزلة بين المنزلتين ، والوعد والوعيد ، وإظهار الرأي في صدد بعض أوجه الخلاف بين الصحابة .

وقد جاء بعده عمرو بن عبيد وكان شقيقاً لزوجة واصل ، وقد عمل على توسيع وإكمال نظريات واصل . وجاء من بعده أبو الهذيل العلّاف وإبراهيم النّظام ، ويعتبران كلاهما من شخصيات المعتزلة البارزة ، فقد أخذ علم الكلام على يدي هذين لوناً فلسفيّاً .

طالع أبو الهذيل كتب الفلاسفة وردَّ عليها ، وجاء النظام بنظريات خاصة في الطبيعيات ، وهو الذي أبرز النظرية القائلة بأنّ الجسم يتشكل من ذرات .

توفي أبو الهذيل والنظام كلاهما في القرن الثالث الهجري ، ويحتمل بقوة أن أبا الهذيل توفي سنة ٢٣٥ والنظام سنة ٢٣١ .

وكان من شخصيات المعتزلة البارزة أيضاً ، الجاحظ ، الأديب والكاتب

المعـروف ، صاحب كتاب « البيـان والتبيـين » ، الـذي عـاش في القـرن الثـالث الهجري .

لم يكن للمعتزلة في العصر الأموي علاقـات جيدة مـع عمّال الحكـومة ، وفي أوائل الحكم العباسي انتهجـوا سبيل الحيـاد بين الأطـراف أمّا في ـ عصر المـأمون ـ ـ وكان من أهل الفضـل والعلم والأدب والفلسفة ـ فقـد أضحوا محـلاًّ لاهتمامـه ؛ فالمأمون وبعده المعتصم والواثق قاموا بحماية المعتزلة بشدة ، وكانوا ثلاثتهم يدّعون القول بالاعتزال .

وفي هذه المرحلة ، ثـار بحث شديـد الحرارة ، وتـطاير شرره فغـطّى أنحاء العـالم الإسلامي الـواسع آنـذاك ، وهو : هـل كلام الله من صفـات الفعل أو من صفات الذات ؟ .

وهل كلام الله حادث ، أو هو ـ مثل علـم الله وقدرته وحياته ـ قديم ؟ .

وفي النتيجة : هل القرآن ـ الذي هو كلام الله ـ مخلوق وحادث أم هو قـديم وغير مخلوق ؟

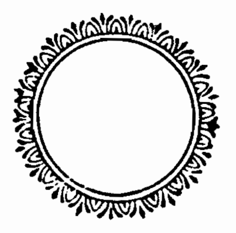
كـان المعتزلـة يـرون أنّ كـلام الله مخلوق ، فـالقـرآن إذاً مخلوق وحـادث ، والاعتقاد بقدم القرآن كفر .

أمّا المخالفين للمعتزلة ، فكانوا على العكس يعتقدون بقدم القرآن وأنّه غـير مخلوق ، وقد أصدر المأمون قراراً بدعم المعتزلة ، قضى بتأديب كل من يعتقد بقدم القرآن ، وقد سجن الكثيرون وعذّبوا جرّاء ذلك .

وقد تابع المعتصم والواثق سيرة المأمون ، وكان ممّن تعـرض للسجن في هذه المرحلة أحمد بن حنبل ، حتى جاء دور المتوكل ، فمال ضد المعـتزلة ومـال معه أكـثر الناس ، فنكب المعتزلة وأنصارهم بالقمع والاستئصال ، وسالت الـدماء وانتهكت الأعراض في هذه الفتنة ، وسمّى المسلمون هذه المرحلة بزمان « المحنة » .

بعد هذه المحنة ضعف شأن المعـتزلة ، وخـلا الميدان لمعـارضيهم من « أهل السنة » و« أهل الحديث » لكن هذا لم يمنع من ظهور شخصيات بارزة للمعـتزلة في

فترات ضعفهم ، ومنهم أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي المتوفى سنة ١٣٧ ، وأبو علي الجبائي المتوفى سنة ٣٠٣ ، وأبو القاسم الجبائي ابنه[1]، والقاضي عبد الجبار المعتزلي المتوفى سنة ٤١٥ ، وأبو الحسن الخياط ، والصاحب بن عباد والزمخشري المتوفى سنة ٨٣ ، وأبو جعفر الإسكافي .



(١) المشهور أنهما أبو علي وأبو هاشم ، والأخير والد الأول (المعرب) وفي الأصل الفارسي أنه أبو علي الجباني بالنون ، والظاهر أنه خطأ من الناسخ .

الدرس السادس

الأشـــاعرة

اتضح من الدروس الماضية ، أنّ الأفكار التي قادت إلى نشوء مدرسة الاعتزال بدأت في النصف الثاني من القرن الأول الهجري ، وطريقة الاعتزال كانت في الحقيقة نوعاً من اعتماد المنطق والاستدلال في فهم وإدراك أصول الدين ، وبديهي أنّ الشرط الأول في طريقة كهذه هو الاعتقاد بحجية العقل وحريته واستقلاله .

وبديهي أيضاً أنّ عوام الناس ليسوا أهلاً للتعقل والتفكر والتحليل ، فهم يعتقدون أنّ « التدين » مساوٍ « للتعبد » والتسليم الفكري بظاهر الآيات والأحاديث ، وخاصة ما يعرفونه من أحاديث ، وأنّ كل عمل فكري واجتهادي إنّما هو نوع من الطغيان والعصيان على الدين ، خصوصاً إذا كانت السياسة الحاكمة تدافع عن هذا التفسير الظاهري بناء على مصالحها ، وبالأخص إذا ما راح بعض علماء هذا الطراز من التفكير يروّجون له ، وأكثر من ذلك إذا كان هؤلاء العلماء مؤمنين ومعتقدين واقعاً بظاهر إيمانهم فيمارسون التعصّب والتصلّب عملاً .

هذا وإنّ حملات الأخباريين على الأصوليين والمجتهدين ، وكذلك حملات بعض الفقهاء والمحدثين على الفلاسفة في العالم الإسلامي ، إنّما تعود في جذورها إلى أمرٍ كهذا .

كان للمعتزلة اهتمام عميق بفهم الإسلام والدعوة إليه وترويجه ، والدفاع

عنه ضد الدهرية واليهود والنصارى والمجوس والصابئة والمانوية وغيرهم ، حتى إنّهم أعدّوا الدعاة وبعثوا بهم إلى أطراف العالم الإسلامي وأكنافه .

في هذا الوقت ، وباعتمادهم « لحسن الظاهر » ، استطاع « أهل الحديث » و« أهل السنة » أن يشكّلوا تهديداً للمعتزلة وأن يطعنوهم من الخلف ، حتى ضعف شأنهم وانقرضوا تدريجاً .

على هذا ، ففي بادىء الأمر ، أي حتى حدود أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري ، لم يكن هناك وجود لمدرسة معارضة للمعتزلة ، بالشكل الذي ظهرت به فيما بعد ، غير أنّ الخلاف مع المعتزلة بكل أشكاله تمحور حول هذا الموضوع ، وهو أنّ أفكار المعتزلة تخالف ظاهر الحديث والسنة .

كان رؤساء أهل الحديث أمثال مالك بن أنس وأحمد بن حنبل يعتبرون أساساً أنّ مجرّد البحث والتساؤل ، والاستدلال في مسائل الإيمان حراماً . إذاً ، فأهل السنة لم يفتقروا إلى مدرسة كلامية تواجه المعتزلة وحسب ، بل كانوا ينكرون الكلام والتكلم أصلاً .

في حدود أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري وقع حدث جديد ، وهو ظهور شخص مفكر بارز أمضى سنوات في دراسة فكر الاعتزال على القاضي عبد الجبار المعتزلي ، وأحاط بفكر الاعتزال حتى غدا من أهل الرأي والاجتهاد فيه ، ثم انصرف عن مدرسة الاعتزال ومال إلى مذهب أهل السنة ، وحيث لم يخل هذا الشخص من نوع من النبوغ من جهة ، مع امتلاكه وتسلّحه بفكر المعتزلة من جهة أخرى . فقد استطاع أن يقيم بناء أصول أهل السنة على أسس استدلالية خاصة ، وأن يعطيها صورة مدرسة ذات فكر دقيق نسبياً ، وذلك الشخص البارز هو أبو الحسن الأشعري المتوفى في حدود سنة ٣٣٠ هـ .

أبو الحسن الأشعري ـ وخلافاً للقدماء من أهل الحديث مثل أحمد بن حنبل ـ أجاز البحث والاستدلال والعمل بالمنطق في أصول الدين ، واستدل على ادّعائه بالقرآن والسنة ، وقد ألّف كتاباً بعنوان « رسالة في استحسان الخوض في

علم الكلام »[1] .

ومن هنا انقسم أهل الحديث إلى مجموعتين : الأشاعرة ، وهم أنصار أبي الحسن الأشعري ، الذين أجازوا الكلام والتكلم ؛ والحنابلة ، وهم أتباع أحمد بن حنبل ، الذين يقولون بحرمتها ؛ وقد ذكرنا في دروس المنطق أنّ لابن تيميّة الحنبلي كتاباً في تحريم المنطق والكلام[2] .

من ناحية أخرى ، أبغض العوام المعتزلة ، وحمّلوهم مسؤولية « المحنة » لأنّهم أرادوا ، وبدعم من الخليفة المأمون إجبار الناس على الاعتقاد بحدوث القرآن ، هذه الحادثة التي جرَّت إلى القتل وسفك الدماء وسجن الكثيرين وهتك الحرمات مما أضعف المجتمع الإسلامي ؛ وقد حمّل عامة الناس المعتزلة مسؤولية هذه الحادثة وكان هذا السبب في نفور الناس واشمئزازهم من المدرسة الاعتزالية .

بتأثير الناحيتين المتقدمتين كان ظهور المدرسة الأشعرية مورد قبول عند العوام ، وقد ظهرت بعد أبي الحسن الأشعري شخصيات بارزة أخرى أرست قواعد هذه المدرسة ، ومنهم القاضي أبو بكر الباقلاني ، المعاصر للشيخ المفيد والمتوفى سنة ٤٠٣ ، وأبو إسحاق الأسفراييني الذي يأتي في الطبقة التالية بعد الباقلاني القاضي .

ويذكر أيضاً في هذا المجال إمام الحرمين الجويني أستاذ الغزالي ، وكذلك الإمام محمد الغزالي نفسه ، صاحب « إحياء علوم الدين » المتوفى سنة ٥٠٥ هـ والإمام فخر الدين الرازي .

شهدت المدرسة الأشعرية تحولات تدريجية ، وخصوصاً على يد الغزالي الذي أفقدها لونها الكلامي وأعطاها لون العرفان ، واقتربت مع الإمام الفخر الرازي إلى الفلسفة .

وبعد ظهور الخواجة نصير الدين الطوسي وتأليف كتاب « تجريد الاعتقاد »

---

(١) وردت هذه الرسالة في كتابه «اللمع»، ونقلاً عن كتابه «مقالات الإسلاميين» ص ١٥ـ ٢٦ ، نقلها عبد الرحمن بدوي .

(٢) يراجع كتاب «ابن تيميّة» تأليف محمد أبو زهرة .

اتّخذ الكلام اللون الفلسفي بنسبة تفوق التسعين بالمئة ، وبعد « التجريد » ذهب كل المتكلمين ـ أعم من الأشاعرة والمعتزلة ـ في هذا الطريق الذي سار فيه هذا الفيلسوف والمتكلم الشيعي العظيم .

مثلاً اتّخذت كتب المواقف والمقاصد وشروحها تلقائياً لون التجريد ، وفي الحقيقة ، يجب القول إنّه كلما طال الزمن ازداد الأشاعرة بعداً عن اتّباع أبو الحسن الأشعري ، وازدادوا من الاعتزال أو الفلسفة قرباً .

ونشرع الآن في جدولة العقائد الأشعرية التي دافعت عن أصول أهل السنة ، أو قامت بتأويل عقيدة أهل السنة وتوجيهها بنحو من الأنحاء .

أ ـ عدم الاتحاد بين الصفات والذات ، خلافاً لرأي المعتزلة والفلاسفة .

ب ـ عموم الإرادة ، والقضاء والقدر الإلهيين لكل الحوادث (وهذه أيضاً مخالفة لرأي المعتزلة ولكنها تتوافق مع رأي الفلاسفة) .

ج ـ الشرور ـ مثل الخيرات ـ من الله (وطبعاً ، هذا الرأي من لزوميات الرأي أعلاه ، أي عمومية الإرادة) .

د ـ الإنسان ليس مختاراً ، وأعماله مخلوقة لله (وهذا الرأي في نظر الأشاعرة من لزوميات عموم الإرادة) .

هـ ـ ليس للأفعال حسن وقبح ذاتيان ، بل شرعيان ، وكذلك العدل ، فإنّه شرعي لا عقلي (خلافاً لرأي المعتزلة) .

و ـ اللطف ومراعاة الأصلح غير واجبين على الله (خلافاً لرأي المعتزلة) .

ز ـ قدرة الإنسان على الفعل توائم الفعل وليست سابقة عليه (خلافاً للفلاسفة والمعتزلة) .

ح ـ ليس للتنزيه المطلق وجود ، بمعنى عدم الشبيه والمماثل بين الخالق وما سواه (خلافاً للمعتزلة) .

ط ـ الإنسان ليس خالقاً لعمله ، بل مكتسب له (توجيه لرأي أهل السنة

في باب خلق الأعمال) .

ي ـ يُرى الله بالأبصار يوم القيامة (خلافاً لرأي الفلاسفة والمعتزلة) .

ك ـ الفاسق مؤمن (خلافاً لرأي الخوارج الذين يدعون كفر الفاسق ، وخلافاً لرأي المعتزلة الذين يقولون بالمنزلة بين المنزلتين) .

ل ـ لا إشكال أبداً في مغفرة الله للعبد بدون توبة كما أنّ تعذيبه للمؤمن لا إشكال فيه (خلافاً للمعتزلة) .

م ـ لا إشكال في الشفاعة (خلافاً للمعتزلة) .

ن ـ لا يجوز على الله الكذب وخلف الوعد .

س ـ العالم حادث في الزمان (خلافاً لرأي الفلاسفة) .

ع ـ كلام الله قديم ، لكن هذا في الكلام النفسي وليس في الكلام اللفظي (وهو توجيه لرأي أهل السنة) .

ف ـ أفعال الله ليست لغاية أو غرض (خلافاً للفلاسفة والمعتزلة) .

ص ـ لا يمتنع التكليف بما لا يطاق (خلافاً لرأي الفلاسفة والمعتزلة) .

كان أبو الحسن الأشعري من المؤلفين المكثرين ، قيل إنّ كتبه تجاوزت المائتين ، ويذكر له في حدود مئة كتاب بالإسم ، لكن الظاهر أنّ أكثرها مع الأسف قد فقد ، وأشهر كتبه كتاب « مقالات الإسلاميين » وهو مطبوع ، ويتصف بالتشويش الكثير وعدم التنظيم وله كتاب آخر مطبوع هو « اللمع » ويحتمل أنّ كتباً أخرى له قد طبعت .

أبو الحسن الأشعري ، من الأفراد الذين كان لأفكارهم تأثير بالغ في العالم الإسلامي ، وطبعاً جرت من بعده مناقشات كثيرة على كلامه من طرف الفلاسفة والمعتزلة . وقد ذكر ابن سينا قسماً كبيراً من آرائه وانتقدها في كتابه « الشفاء » دون أن يذكر اسمه ، وحتى أنّ بعض أتباع الأشعري قد جددوا الرأي في قوله بالجبر في خلق الأعمال ، من قبيل القاضي أبو بكر الباقلاني ، وإمام الحرمين الجويني .

ورغم أنّ الإمام الغزالي كان أشعرياً ، وقام ـ إلى حدّ ما ـ بترسيخ وإحكام الأصول الأشعرية ، فإنّه أعطاها مباني أخرى ، فاقترب الكلام بواسطة الغزالي من العرفان والتصوف ، كذلك فإنّ مولانا محمد الرومي صاحب كتاب « المثنوي » كان بدوره أشعري المذهب ولكنه في عرفانه العميق أعطى لكل المسائل لوناً جديداً ، والفخر الرازي ، المطّلع على آراء الفلاسفة أعطى لكلام الأشعري تحولاً وقوة جديدين .

غلبة المدرسة الأشعرية كلّفت العالم الإسلامي ثمناً غالياً ، فقد كانت غلبة للجمود والقشرية على الحرية الفكرية ، ورغم أنّ المعارك بين الأشاعرة والمعتزلة ترتبط بعالم التسنن ، لكن عالم التشيع لم يسلم من بعض آثار الجمود الأشعري ، وقد كانت لهذا الانتصار أسباب تاريخية واجتماعية خاصة ، وكان لبعض الحوادث السياسية تأثير في مردود هذا الانتصار أيضاً .

وكما أشرنا سابقاً ففي القرن الثالث الهجري قام المأمون ـ وهو الرجل العالم ذو الفكر المتجدد ـ لحماية المعتزلة ، واتبعه في ذلك المعتصم والواثق ، إلى أن وصل الدور إلى المتوكل ، وكان للمتوكل دور كبير في نصرة مذهب أهل السنة ـ الذي اتّخذ أساساً كلامياً عند الأشعري بعد قرن من الزمن ، ومن المسلّم به أنّه لو كان للمتوكل نهج المأمون في الفكر ، لما كان للمعتزلة ذلك الطالع السيء .

وقد كان مجيء السلاجقة الأتراك إلى السلطة في إيران عاملاً مؤثراً في نصرة ونشر الفكر الأشعري ، فلم يكن السلاجقة من أهل حرية الفكر ، على خلاف « آل بويه » الذين كان من بينهم أهل فضل وعلم وأدب ، ففي عهد آل بويه أخذ الاعتزال والتشيع رونقاً ، وكان ابن العميد والصاحب بن عبّاد وزيرين محترمين عند آل بويه ، وكانا كلاهما ضد الفكر الأشعري .

نحن لا نريد أن ندافع عن عقائد المعتزلة ، وسنبيّن فيما بعد سخافة الكثير منها ، لكن الذي يستحق الثناء ، وكان انقراضهم مدعاة لغيابه إنّما هو أسلوبهم العقلاني ، ذلك أننا نعلم أنّ ديناً غنياً ثريّاً كالإسلام يحتاج إلى الكلام الذي يرسّخه بحرية العقل والإيمان والاعتقاد .

الدرس السابع

الشيعة (١)

والآن، حـان الـوقت لإعـطاء شرح ـ ولـو ـ مختصر عن «الكــلام الشيعي» وللكـلام بمعنى الاستدلال العقلي والمنطقي في شأن الأصول العقائدية الإسلاميـة عند الشيعـة وضع خاص ومتميز .

كـلام الشيعـة خـرج من رحم « الحـديث » عنــدهم من جهـة ، وامــتزج بفلسفتهم من جهة أخرى . ورأينـا فيها سبق أن الكـلام عند أهـل السنة والجماعة اتّخـذ مجرى يعـارض السنة والحـديث أمّا الكـلام الشيعي ، فهو فضـلاً عن أنّه لا يتعارض مع السنة والحديث فإنّ له أساساً في متن السنة والحديث كذلك .

السرّ في موضوع الحديث هو أنّ الأحـاديث التي رواها الشيعـة ـ وخلافـاً لما رواه أهل السنة ـ تشتمل على سلسلة تختزن مسائل عميقة في مـا وراء الطبيعـة وفي الاجتماع ، وقعت مورداً للبحث والتحليل المنطقيين .

في أحاديث أهل السنة لا نجد شكلاً من أشكال البحث والتحليل في شأن هذه الموضوعات ، فمثلا إذا ورد كلام عن القضاء والقدر والإرادة الشاملة للحق تبارك وتعالى ، وعن أسماء الباري وصفاتـه ، وعن الروح والإنسـان ، وعن عالم مـا بعد الموت والحساب والكتاب والصراط والميزان ، وعن الإمامة والخلافة ، وأمثـال هذه المسائل فإنّك لا تجد بحثاً من أي نوع حول هذه المسائل ، كما لا تجد توضيحاً لها ؛ أمّـا في أحاديث الشيعـة فقـد طـرحت هـذه المسـائـل كـافـة ، وخضعت لأصـول

الاستدلال . وإنّ مقارنة واحدة بين أبواب الحديث في الصحاح الستة وأبواب الحديث في الكافي للكليني توضح هذه الحقيقة .

وعلى هذا ، ففي أحاديث الشيعة نفسها ، أخذ « التكلم » ـ كتفكير عقلاني وبحث وتحليل ذهنيين ـ صورته ، ولهذا السبب لم ينقسم الشيعة إلى فريقين : أهل حديث ، وأهل كلام ، كما انقسم أهل السنة .

سبق لنا القول في الدروس السابقة ـ بناء لمصادر أهل التسنن ـ إنّ أول مسألة طرحت كأصل اعتقادي بين المسلمين ، كانت مسألة « كفر الفاسق » وقد طرحها الخوارج في النصف الأول من القرن الأول .

بعدها أتت مسألة الاختيار والحرية التي طرحها وتبنّاها كل من معبد الجهني وغيلان الدمشقي ، وجاءت هذه المسألة معارضة لما كان يروج له الحكام الأمويون من عقائد .

وبعد ذلك طرح الجهم بن صفوان الاعتقاد بوحدة الذات والصفات ، وكان ذلك في النصف الأوْل من القرن الثاني .

وفي ذلك الوقت أسس واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد القواعد الأولى لمدرسة الاعتزال التي أخذت بقول معبد وغيلان في الحرية والاختيار ، وقول الجهم بن صفوان في وحدة الذات والصفات ، كما ابتدعت القول بالمنزلة بين المنزلتين في مسألة كفر الفاسق أو إيمانه ، ثم انصرفت إلى البحث والسؤال في أمور أخرى ، وعلى هذا الترتيب تأسس علم الكلام الإسلامي .

نعم ، هذا شكل من أشكال التفسير والتعليل لنشأة البحث العقلي والديني في الإسلام بنظر المستشرقين ودارسي الإسلام من الغرب والشرق .

وهذا الفريق يتناسى ـ عمداً أو سهواً ـ البحوث الاستدلالية والعقلية العميقة التي طرحها لأول مرة أمير المؤمنين علي (عليه السلام) .

والحقيقة أنّ أول طرح للبحوث العقلية العميقة في المعارف الإسلامية تمّ بواسطة الإمام علي (عليه السلام) في خطبه وأدعيته ومناظراته ، فهو أول من

طرح بحوثاً عميقة تتناول ذات الباري وصفاته ، والحدوث والقدم ، والبساطة والتركيب ، والوحدة والكثرة ، وغيرها مما هو مسطور في نهج البلاغة ، ومذكور في المرويات المسندة عن الشيعة .

ولهذه المباحث لون وروح ورائحة تتميز عمّا في طرق الكلام المعتزلي والأشعري ، وحتى عن كلام بعض علماء الشيعة المتأثرين بطبيعة الكلام في عصرهم .

وقد بحثنا حول هذه المسألة في كتاب « سيرى در نهج البلاغة » وكذلك في مقدمة الجزء الخامس من « أصول فلسفة وروش رئاليسم » .

يقر المؤرخون من أهل السنة بأنّ العقل الشيعي كان عقلاً فلسفياً منذ قديم الأيام ، بمعنى أنّ التفكّر الشيعي كان منذ القدم من طراز استدلالي وتعقلي ، وهذان التعقل والتفكّر عند الشيعة لا يختلفان فقط مع التفكّر الحنبلي الذي ينكر ـ من الأساس ـ العمل بالاستدلال في العقائد الدينية ، ومع التفكر الأشعري الذي ينفي أصالة العقل ويتابع ظاهر الألفاظ ، بل هما يختلفان أيضاً مع التفكّر المعتزلي ، مع كل القيمة التي يعطيها للعقل ، ذلك أنّ التفكر المعتزلي ـ على عقلانيته ـ يبقى في الحيّز الجدلي ، لا البرهاني .

ونحن قد بيّنا في دروس الفلسفة العامة الفرق بين الحكمة المشّائية ، والإشراقية ، والذوقية والجدلية (أي الكلام المعتزلي والأشعري) ، ومن هذه الجهة فإنّ أكثر الفلاسفة المسلمين ـ باتفاق يقرب من الإجماع ـ كانوا من الشيعة ، وإنّ الحياة الفلسفية الإسلامية قد حفظها الشيعة بالاستمداد من عظمائهم ، وخصوصاً من مقتداهم الأول أمير المؤمنين علي (عليه السلام) .

فلاسفة الشيعة ـ إذا تجاوزنا كونهم قد أخرجوا الفلسفة بقالب كلامي ، واستخرجوا أسلوب الحكمة البرهانية من أسلوب الحكمة الجدلية ؛ وأحكموا العقائد والأصول الإسلامية باستلهامها من وحي القرآن وفيوضات قادة الدين .

إذا أردنا من هذا المنطلق أن نعد المتكلمين الشيعة ، ومقصودنا كل من امتلك نهجاً عقلياً بشأن العقائد الإسلامية عند الشيعة ، فيجب أن نعد منهم

جماعة من رواة الحديث ، وكذلك جماعة من الفلاسفة الشيعة ، ذلك ـ وكما سبق منا القول ـ أنّ حديث الشيعة وفلسفة الشيعة كليهما قد أديا وظيفة علم الكلام أفضل من علم الكلام نفسه .

أمّا إذا قصدنا من المتكلمين الجماعة التي تحلّت بالحكمة الجدلية تحت تأثير المتكلمين المعتزلة والأشاعرة ، فلا بدّ أن نوجه اهتمامنا نحو جماعة خاصة ، غير أننا لا نجد دليلاً على كون تلك الجماعة الخاصة ـ وحدها ـ موقعاً للاهتمام .

إذا تجاوزنا بيانات الأئمة الأطهار (عليهم السلام) بشأن العقائد ، والتي وصلت إلينا في صورة خطبة ورواية ودعاء ، فمن بين المؤلفين الشيعة يأتي علي بن إسماعيل بن ميثم التمار أول من ألّف كتاباً في مورد العقائد .

وميثم التمار نفسه كان خطيباً ومتكلماً وموضعاً لسرّ الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) ، وعلي بن إسماعيل حفيد هذا الرجل العظيم ، كان معاصراً لعمرو بن عبيد وأبي الهذيل العلاف من المتكلمين المعروفين في النصف الأول من القرن الثاني الهجري ومن مؤسسي الطبقة الأولى للكلام المعتزلي .

وبين أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام) جماعة ذكرهم الإمام نفسه بصفة « المتكلمين » ، من قبيل هشام بن الحكم ، وهشام بن سالم ، وحمران بن أعين ، وأبو جعفر الأحول المعروف بمؤمن الطاق ، وقيس بن ماهر وغيرهم .

وقد نقل كتاب الكافي قصة مناظرة لهذه الجماعة مع أحد المخالفين بحضور الإمام الصادق (عليه السلام) كانت مصدر ارتياح له (عليه السلام) .

عاشت هذه الكوكبة أيضاً في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة ، وتلقّت علومها في مدرسة الإمام الصادق (عليه السلام) ، وهذا ـ في حدّ ذاته ـ ينبىء بأنّ أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ـ فوق أنّهم تصدّوا بأنفسهم لبحث وتحليل المسائل الكلامية ـ قد ربّوا في مدرستهم كوكبة تقوم بالأبحاث الاعتقادية ، فهشام بن الحكم كان كل تخصصه في علم الكلام ، وليس في الفقه أو الحديث أو التفسير .

وقد اختصّه الإمام الصادق (عليه السلام) ـ من بين أصحابه ، وعلى صغر سنّه ـ بمزيد من التكريم ، ورفع مقامه فوق الآخـرين . وقد اتّفق الجميـع على أنّ سبب هذا الإجلال إنّما هو كون هشام متكلماً .

والإمام الصادق (عليه السلام) ـ بتقـديمه لهشـام المتكلم على أربـاب الفقه والحـديث ـ أراد في الحقيقة ـ أن يعـلي من شأن المبـاحث الاعتقـاديـة ، ومن شـأن الكلام فوق الفقه والحديث ؛ وبديهي أنّ لمثل هذا التصرف من قبل الأئمة الأطهار تأثيراً في ترويج علم الكلام وفي جعل العقل الشيعي ، ومنذ البداية ، عقلاً كلاميّاً وفلسفياً .

وقد اشترك الإمام الرضا (عليه السلام) بنفسه في مجالس المناظـرة التي كان المـأمون يعقـدها بـين متكلمي المذاهب ، وكـان يحاورهم بنفسـه ونصـوص هـذه المناظرات محفوظة في كتب الشيعة .

وكـما أنّ المستشرقين ودارسي الإسـلام من الغرب والشرق قـد تجـاهلوا كـلّ مساعي أمير المؤمنين علي (عليه السلام) ، فهم قد تعاموا عن كل ما بذلـه وحقّقه الأئمة الأطهار في سبيل إحياء البحث العقلي في الأمور العقائدية والدينيـة وهو أمـرٌ محيّر ومثير للعجب .

الفضـــل بن شـاذان النيشـــابـوري وكـــان من أصحـاب الإمـــام الـرضـــا (عليه السلام) والإمامين الجواد والهادي (عليهما السلام) ، والمدفون في نيشابور كان من المتكلمين فضـلاً عن كونـه فقيهاً ومحـدّثاً ، وتنقـل عنه كتب كثـيرة في هذا المقام .

وكان بنو نوبخت عموماً من المتكلمين ،بـدءاً من الفضل ابن أبي سهـل بن نوبخت والذي كان في دار الكتب المعروفة ببيت الحكمة أيام هارون الرشيد ، ومن المـترجمين المعـروفين ، إلى إسحـاق بن أبي سهل بن نـوبخت ، وابنه إسـماعيل بن إسحـاق بن أبي سهل بن نـوبخت ، وابنه الآخـر عـلي بن إسحـاق ، وحفيـده أبي سهـل إسماعيـل بن علي بن إسحـاق بن أبي سهل بن نـوبخت ، الذي يلقب عنـد الشيعـة بشيخ المتكلمـين ، والحسن بن مـوسى النـوبختي ابن أخت إسـماعيـل بن

علي ، والعديد غيرهم من هذه العائلة من متكلمي الشيعة .

وكان ابن قبة الـرازي من متكلمي الشيعة في القـرن الثالث ، ومن متكلمي الشيعة في أوائل القرن الخامس أبـو علي ابن مسكـويه الحكيم والـطبيب الإسلامي المعروف صاحب كتاب « طهارة الأعراق » .

المتكلمـون الشيعة كـثر ، منهم الخواجـه نصير الـدين الـطوسي الفيلسـوف والـرياضي الشهـير، صـاحب كتـاب «تجـريـد الإعتقـاد» والعـلامـة الحـلي الفقيـه المعروف وشارح كتاب « تجريد الاعتقاد » وكـانا من المتكلمـين المعروفـين في القرن السابع .

وقد أبدع الخواجة نصير الدين الطوسي الحكيم والفيلسوف المتبحر ، بكتابـه « تجريد الاعتقاد » النص الكلامي الأكثر إحكامـاً . وكل متكلم أتى بعـده ـ شيعياً كان أم سنّياً ـ قد اعتمد هذا المتن .

والخواجه نصير الدين قرّب الكلام إلى حدّ كبير عن أسلوب الحكمة الجدليـة إلى أسلوب الحكمة البرهانية ، وفي فترات لاحقة فقد الكلام أسلوبه الجدلي كلّياً ، وانضوى تحت لواء الحكمة البرهانية ، والحقيقـة أنّهم تخلّوا عن الكلام الاستـدلالي في مقابل الفلسفة .

الفلاسفة الشيعة المتأخرون عن الخواجة طرحوا المسائل الكلاميـة الضرورية في الفلسفة ، وبحثوا فيها وحللوها بالأسلوب والمنهج الفلسفي ، فـوفقوا أكـثر من المتكلمين الذين اعتمدوا الأسلوب القديم ، فصدر المتألهـين أو الحاج السبـزواري مثلاً ، ولو أنّهما لم يُعَـدّا في زمرة المتكلمـين ، فإنّ لهـما أثراً حضـوريّاً يفـوق أي أثر حضوري لأيّ متكلم .

والحقيقـة أنّا إذا رجعنـا إلى المتـون الأصليـة في الإسـلام : القـرآن ، ونهج البلاغة ، والـروايات والأدعيـة المأثـورة ، عن أهل البيت ، لـرأينا هـذا الأسلوب ـ بلسان المنطق الأصلي لقادة الدين ـ أقرب من ذاك .

ولا بدّ لنا هنا من أن نكتفي بهذه الإشارة .

الشيعة (٢)

من اللازم في هذا الدرس أن نبيّن بصورة إجمالية نظريّات الشيعة في المسائل الكلامية الرائجة بين المتكلمين المسلمين .

قلنا سابقاً ضمن شرح مدرسة المعتزلة : إنّ المعتزلة كانوا يعدّون الأصول خمسةً ، وهي : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وقلنا إنّ امتياز هذه الأصول الخمسة عند المعتزلة عن سائر الأصول هو في كونها خاصة بمدرستهم ، وأنّها أساس امتياز مدرستهم عن المدارس الأخرى المخالفة لهم ، ولا ينبغي أن نتصور أنَّ هذه الأصول الخمسة عند المعتزلة هي من أصول الدين وأنّ الباقي كلّه فروع الدين .

وقد اعتبر علماء الشيعة ـ وليس أئمتهم ـ من قديم الأيام خمسة أصول وعرَّفوها بعنوان الأصول الخمسة في التشيع ، وهي عبارة عن : التوحيد ، والعدل ، والنبوة ، والإمامة ، والمعاد .

وعادة يقال إنّ هذه الأصول الخمسة هي من أصول الدين والباقي كله من فروع الدين . ولا بدّ هنا أن يبرز هذا التساؤل ، وهو :

إذا كان المقصود بأصول الدين إنّما هو الأصول التي يكون الإيمان والاعتقاد

بها شرطاً ليكون الإنسان مسلماً ، ففي هـذه الحال لا يلزم أكـثر من أصلين اثنين : التوحيد والنبوّة ؛ فمفاد الشهادتين هو هذان ، لا غير .

غـير أنّ الشهادة الثـانية مـرتبطة بـالنبوة الخـاصـة ، أي نبـوة حضرة خـاتم النبيين ؛ والنبوة العامة أي : نبوة سائر الأنبياء ، خارجة عن مضمون الشهادتين ، والحال أنّ ما هو جزء من أصول الدين ، والإيمان به لازم فعـلاً ، هو نبـوة الأنبياء جميعهم .

وإذا كان المقصود بـأصول الـدين ، هو الأصـول التي هي في نظر الإسـلام جزء من الأمور الإيمانية والاعتقـادية ، لا الأمـور العملية ، فـإنّ ثمة أمـوراً أخرى أيضاً تناسب الأمور الإيمانية ، مثل المـلائكة ، التي صرح القـرآن بوجـوب الإيمان بوجودها في قوله تعالى : ﴿ **آمن الرسول بما أنزل إليـه من ربّه والمؤمنـون كلٌّ آمن بـالله ومـلائكتـه وكتبـه ورسله** ﴾ (البقـرة : ٢٨٥) وزيـادة عـلى ذلـك ، فـأيـة خصـوصيـة لصفـة العـدل ـ في أن تستقـر وحـدهـا صفـةً للحق في دائـرة الأمـور الإيمـانيـة ، بينـما استقـرت سـائـر صفـات الحق من قبيـل العلم والحيـاة والقـدرة والسميعية والبصيرية خارج دائـرة الأمور الإيمـانية ؟ فـإن كان الإيمـان بصفات الله واجبـاً ، وجب الإيمان بهـا كلها وإن لم يكن كـذلك ، فـلا يجب الإيمان بـأي صفة منها ؟ .

الحقيقة هي أنّ الأصول الخمسة المذكـورة ، اختيرت ـ من جهـة ـ كأصـول يجب في نظر الإسلام الإيمان والاعتقاد بها ، ومن جهة أخرى ، لتكون معرِّفاً ومميّزاً للمذهب .

أصل التوحيد وأصل النبوة وأصل المعاد ثلاثة أصول ، يجب في نظر الإسلام على كل شخص أن يؤمن بهـا ، أي : إنّ الإيمان بهـا جزء من مقـاصد الإسـلام ، وأمّا أصل العدل فهو معرّف للمذهب الخاص بالتشيع .

وإن لم يكن أصل العدل جزءاً من المقاصد الإيمانيـة للإسـلام ، بمعنى أنّه لا تفاوت بينه وبـين أصل علم وحيـاة وقدرة الحق ، ولكنـه يدلّ عـلى كونـه جزءاً من الأصول التي أعطاها التشيع رؤية خاصة في الإسلام .

أمّا أصل الإمامة في نظر الشيعة فله كلا الناحيتين : فهو داخل في دائرة الإيمانيات ، وهو أيضاً معرِّف ومميز للمذهب .

وما قيل من أنّ الإيمان بالملائكة لازم وضروري أيضاً بنص القرآن ، فلماذا لم يُذكر كعنوان لأصل سادس ؟ .

الجواب : هو أنّ الأصول الإيمانية تفوق كونها جزءاً من مقاصد الإسلام ، يعني أنّ الرسول الأكرم قد دعا الناس للإيمان بها ، أي إنّ رسالة النبي إنّما هي مقدمة لهذه الإيمانيات ؛ أمّا الإيمان بالملائكة ، وكذلك الإيمان والاعتقاد بكل ضروريات الدين كالصلاة والصوم فليس جزءاً من مقاصد الرسالة ، بل هو من لوازم الرسالة ؛ وبعبارة أخرى : هو من لوازم الإيمان بالنبوة ، لا من أهداف النبوة .

ولو نظرنا إلى الإمامة من جهة اجتماعية وسياسية ، يعني من جهة الحكومة والقيادة ، فهي كالعدل ، بمعنى أنّها ليست من الأمور الإيمانية ، وأمّا إذا نظرنا إليها من جهة معنوية ، يعني من زاوية أنّ الإمام ـ باصطلاح الأحاديث ـ « حجة الله » و« خليفة الله » ، وإلى أنها ارتباط معنوي وضروري لكل مسلم بالإنسان الكامل في كل زمان ، فهي من المسائل الإيمانية .

نأتي الآن إلى ذكر العقائد الكلامية الخاصة عند الشيعة ، واحدة فواحدة ، دون الاقتصار على الأصول الخمسة المذكورة آنفاً ، وغيرها .

أ ـ التوحيد

هو أحد الأصول الخمسة للمعتزلة كما أنّه أحد الأصول عند الأشاعرة ، باختلاف بينهما هو أنّ التوحيد في نظر المعتزلة والذي يميز مذهبهم هو التوحيد الصفاتي ، والذي وقع مورد إنكارٍ عند الأشاعرة . والتوحيد في نظر الأشاعرة والذي يميز مذهبهم هو التوحيد الأفعالي ، والذي ينكره المعتزلة .

تقدم القول : إنّ التوحيد الذاتي والتوحيد في العبادة ، بما أنّهما مورد اتّفاق المسلمين فهما خارجان عن محل البحث والنظر .

والآن لنر التوحيد الذي تعتمده الشيعة ، وأيُّ توحيد هو ؟

التوحيد الذي يراه الشيعة يشتمل ـ فضلاً عن توحيد الذات والتوحيد في العبادة ـ على توحيد الصفات وتوحيد الأفعال ، بمعنى أنّ الشيعة في بحث الصفات يلتزمون بالتوحيد الصفاتي ، وفي بحث الأفعال يلتزمون بالتوحيد الأفعالي ؛ أمّا التوحيد الصفاتي عند الشيعة فيتفاوت مع التوحيد الصفاتي عند المعتزلة ، كذلك فالتوحيد الأفعالي عند الشيعة يغاير التوحيد الأفعالي عند الأشاعرة .

توحيد المعتزلة في الصفات يعني خلوّ الذات من أي صفة ، وبعبارة أخرى : بمعنى كون الذات فاقدة للصفات[1] . وتفصيل هذه المسألة يراجع في كتب الكلام والفلسفة عند الشيعة .

التوحيد في الأفعال عند الشيعة يختلف عنه عند الأشاعرة ، فهو عند الأشاعرة بمعنى أنّ أي موجود لا يمتلك أي تأثير ، وكل تأثير يرجع بشكل مباشر إلى الله .

وعلى هذا فالخالق المباشر لأفعال العباد هو الله أيضاً ، أمّا العبد فليس بخالقٍ وموجدٍ لعمل نفسه وهذا مماثل لعقيدة الجبر المحض التي ثبت بطلانها ببراهين كثيرة .

أمّا التوحيد في الأفعال عند الشيعة فهو بمعنى أنّ لنظام الأسباب والمسببات أصالة ، وكل تأثير هو في الوقت الذي يكون قائماً بسبب قريب ، فإنّه قائم في ذلك الوقت عينه بذات الله وهذان القيامان هما في طول بعضهما ، لا في عرض بعضهما .

ولتوضيح هذه المسألة يراجع كتاب « الإنسان والقدر » للمؤلف .

---

(١) هذا ما ينسب إلى المعتزلة في مجال الصفات ، يقول الحاج السبزواري :

إن الأشعري بازدياد قائلة وقال بالنيابة المعتزلة

منظومة ١٦١

ولكن ينقل عن بعض المعتزلة كأبي الهذيل العلاف عبارات مفادها عين ما يقول به الشيعة .

ب ـ العـــدل

العدل محل اتّفـاق الشيعة والمعـتزلة ، ومعنـاه أنّ الله يعطي فيضـه ورحمته ، وكذلك بلاءه ونعمته على أساس الاستحقـاق الذاتي والقَبْـلي ، وأنّ في نظام الخلق ـ من حيث الفيض والرحمة والبلاء والنعمة والثواب والعقاب الإلهي ـ نـظماً خاصـاً مقرّراً .

الأشاعرة ينكـرون العدل وينكـرون نظامـاً كهذا ، وفي نـظرهم أنَّ الاعتقاد بالعدل ، بهذا المنظار ، يلزم عنه الجبر والاضطرار في ذات الحق ، وهذا يتعـارض مع قاهريته المطلقة .

وللعدل بدوره فروع نوضحها ضمن شرحنا لسائر الأصول الأخرى .

ج ـ الاختيار والحرية

أصل الاختيار والحرية عند الشيعة شبيه ـ إلى حدٍّ ما ـ بما يعتقـده المعتزلـة ، غـير أنّ هناك فـرقاً بـين الحريـة والاختيار اللذين يقـول بهما الشيعـة وما يقـول بـه المعتزلة .

القـول بالاختيـار والحريـة عند المعـتزلة يسـاوي « التفويض » ويعني إيكـال الإنسان إلى نفسه ، وعزل المشيئة الإلهيـة عن التأثـير وطبيعي أنّ هذا ـ المـذكور في محله ـ محال .

القـول بـ « الاختيار والحـرية » الـذي يعتقده الشيعـة هو أنّ العبـاد خلقـوا مختارين أحراراً ، ولكن العباد شأنهم شـأن المخلوقات الأخـرى ، في تمام وجـودها وفي تمام شؤون الوجود ومنها شأن الفاعلية ، قائمة بذات الحق تعالى ومستمـدة من مشيئته وعنايته .

وهذا معنى أنّ القول بالاختيار والحرية في مذهب الشيعة يشكّل حداً وسـطاً بين الجبر الأشعري والتفويض المعـتزلي ، وهذا معنى الجملة المعـروفة التي وصلتنـا عن الأئمـة الأطهار : « لا جـبر ولا تفويض ، بـل أمر بـين الأمرين » « فـأصـل » الحرية والاختيار إنّما هو من فروع أصل العدل .

د ـ الحسن والقبح الذاتيان

يعتقد المعتزلة بكون الأفعال تمتلك حسناً أو تمتلك قبحاً في حدّ ذاتها مثلاً : العدل في حدّ ذاته حسن ، والظلم في ذاته قبيح ، والحكيم يختار الأفعال الحسنة ويجتنب اختيار الأفعال السيئة ؛ وبما أنّ الله حكيم فمن لزوم حكمته أن تصدر عنه الأفعال الحسنة وأن لا تصدر عنه الأفعال السيئة ؛ إذاً ، فلزوم الحسن والقبح الذاتيين للأشياء من جهة ، وكون الله حكيماً من جهة أخرى ، يؤديان إلى أن تكون بعض الأفعال « واجبة » على الله [أي أوجبها على نفسه] وبعض الأفعال « محرّمة » [لتنزّهه عنها] .

والأشاعرة يخالفون هذا الاعتقاد بقوة ، فهم كما ينكرون الحسن والقبح الذاتيين في الأفعال ، ينكرون الحكم بـ « حلال » أو « حرام » على الله . إعتقد بعض الشيعة ـ بتأثير الكلام المعتزلي ـ بالأصل موضوع البحث وفق اعتقاد المعتزلة .

ولكن قسماً آخر ممن أعملوا الفكر بشكل أعمق قالوا ـ في الوقت الذي سلّموا فيه بالحسن والقبح الذاتيين ـ : بعدم جريان هذه الأحكام في ساحة عالم الربوبية[1] .

هـ ـ اللطف واختيار الأصلح

جرى البحث بين الأشاعرة والمعتزلة حول : هل أنّ اللطف ـ بمعنى اختيار الأصلح لأحوال العباد ـ حاكم على نظام العالم أم لا ؟ يعتبر المعتزلة أصل « اللطف » « تكليفاً » و« وظيفة » واجبين ولازمين على الله . والأشاعرة ينكرون « اللطف » ويرُون انتخاب الأصلح .

وطبيعي أنّ قاعدة اللطف هي من فروع أصل العدل ، وأصل الحسن والقبح العقليين .

بعض المتكلمين الشيعة قبلوا قاعدة اللطف بالشكل الذي قال به المعتزلة ،

---

(١) راجع كتاب «العدل الإلهي» للمؤلف.

لكنهم اعتبروا مسألة « التكليف » و« الوظيفة » في حق الله غلطاً محضاً ، ولهم في أصل « اختيار الأصلح » تصور مختلف لا مجال لشرحه الآن .

و ـ أصالة العقل واستقلاله وحجيته

ثبتت للعقل أصالة واستقلال وحجّية في مذهب الشيعة أكثر من المعتزلة ، ففي نظر الشيعة ـ بحكم الروايات المسلَّمة عن المعصومين ـ أنّ العقل نبيٌّ الباطن والداخل ، وأنَّ النبي هو العقل الظاهر والخارجي ، وفي فقه الشيعة العقل أحد الأدلة الأربعة .

ز ـ لأفعال الله غرض وهدف

ينكر الأشاعرة هذا الأصل ، وهو أنّ للأفعال الإلهية غرضاً وهدفاً أو أكثر من غرض وهدف ، ويقولون إنّ الغرض والقصد في الفعل من خصوصيات البشر أو المخلوقات المشابهة ، ولكن الله منزَّه عن هذه الأمور ، ذلك أنّ امتلاك الفاعل لغرض وهدف يعني أن يكون هذا الغرض والهدف حاكماً جبرياً على ذلك الفاعل ، والله منزَّه ومبرّأ عن أي قيد ومحدودية ، وعن أي محكومية ، حتى لو كانت المحكومية وجود الغرض .

ويؤيد الشيعة المعتزلة في باب غرض الأفعال ، ويعتقدون بوجود فرق بين غرض الفعل وغرض الفاعل ، والمحال هو أن يكون في أفعال الله غرض وهدف يرجع عليه ، أمّا أن يعود الغرض على المخلوق فإنّه لا يتنافى مع كمال الله وعلو ذاته وغناه الذاتي .

ح ـ البداء في فعل الله جائز

وهكذا فالنسخ في أحكام الله جائز ، ويجب دراسة بحث البداء في الكتب الفلسفية المعمَّقة مثل الأسفار .

ط ـ رؤية الله

ينكر المعتزلة بشدّة رؤية الله ، ويقولون بالقدرة على الاعتقاد بالله فقط ،

فالاعتقاد والإيمان يرتبطان بالفكر والذهن ، يعني أنّك تستطيع الإيقان بوجود الله في ذهنك وفكرك ؛ وهذا هو الحدّ الأعلى للإيمان . والله غير قابل للرؤية والمشاهدة بأي شكل من الأشكال . والدليل القرآني هو قوله تعالى : ﴿ **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير** ﴾ .

أمّا الأشاعرة فيعتقدون بقوة أنّ الله يُرى بالعين ، ولكن يوم القيامة . ويستدلّون على مدّعاهم ببعض الأحاديث والآيات ومنها :

﴿ **وجوه يومئذٍ ناضرة * إلى ربّها ناظرة** ﴾ .

والشيعة يعتقدون أنّ الله لا يرى بالعين أبداً ، لا في الدنيا ولا في الآخرة ، كما أنّهم لا يرون أنّ اليقين الفكري والذهني هو الحدّ الأعلى للإيمان ، إذ اليقين الفكري هو علم اليقين ، وأعلى من اليقين الفكري اليقين القلبي ، وهو عين اليقين .

عين اليقين يعني شهود الله بالقلب لا بالعين ، فالله إذاً لا يمكن رؤيته بالعين ، ولكن يمكن رؤيته بالقلب ؛ وقد سئل علي (عليه السلام) : هل رأيت الله ؟ فقال ما معناه : وكيف أعبد ربّاً لم أره ، إنّه من تشهده القلوب ، ولا تشهده الأبصار .

وقد سئل الأئمة إن كان النبي (صلّى الله عليه وآله) رأى الله في عروجه ، فأجابوا بالعين ، لا ، أمّا بالقلب فنعم . وفي هذه المسألة ، فللعرفاء فقط اعتقاد مشابه لاعتقاد الشيعة .

ي ـ إيمان الفاسق

تكرر الكلام في هذه المسألة ، فالشيعة يتفقون فيها مع الأشاعرة لا مع الخوارج الذين اعتقدوا بكفر الفاسق ، ولا مع المعتزلة الذين تبنّوا أصل المنزلة بين المنزلتين .

ك ـ عصمة الأنبياء والأولياء

من جملة ما اختصّ به الشيعة القول بأنّ الأنبياء والأئمة معصومون من

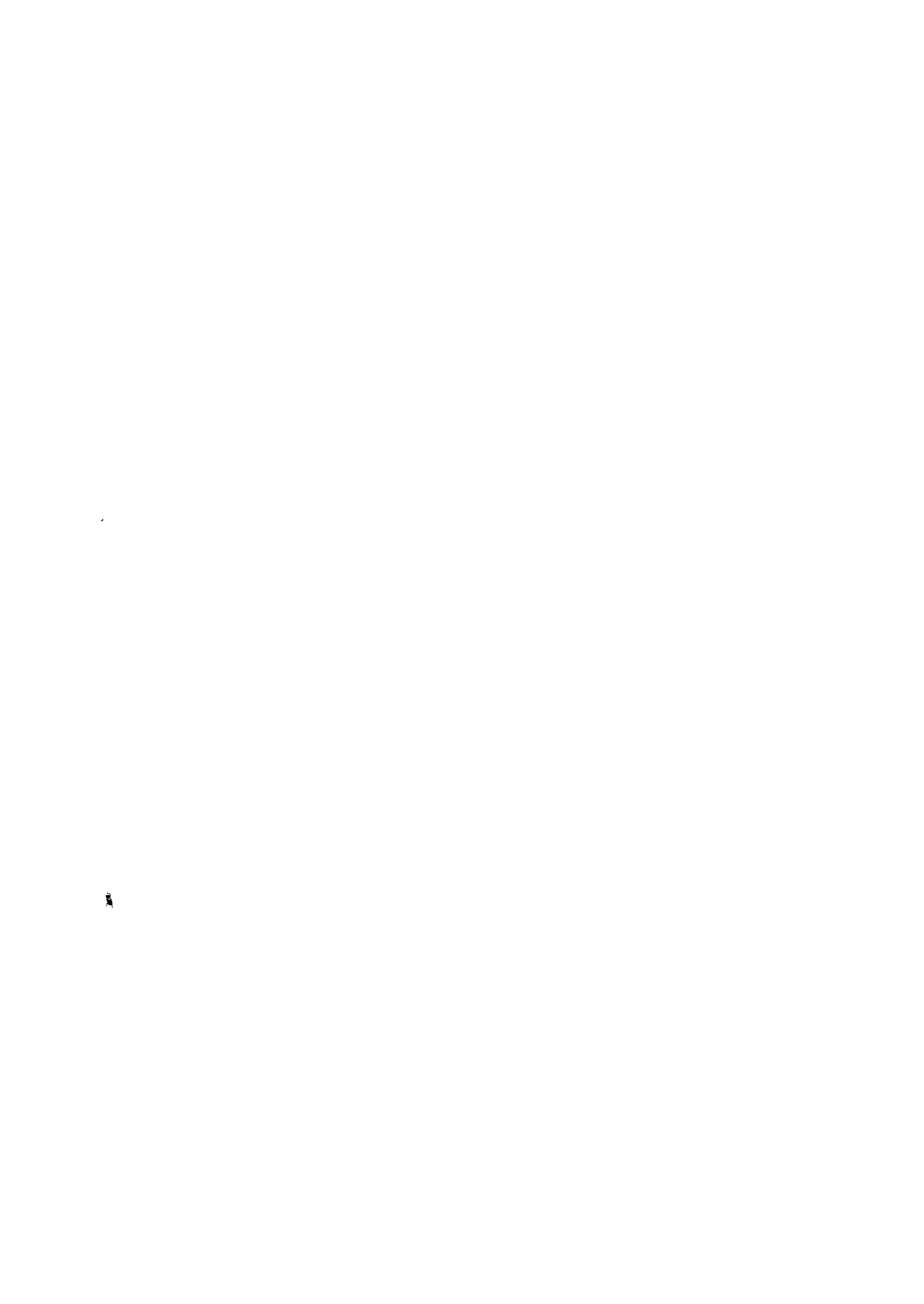
الذنوب صغيرها وكبيرها ، وما فوق ذلك .

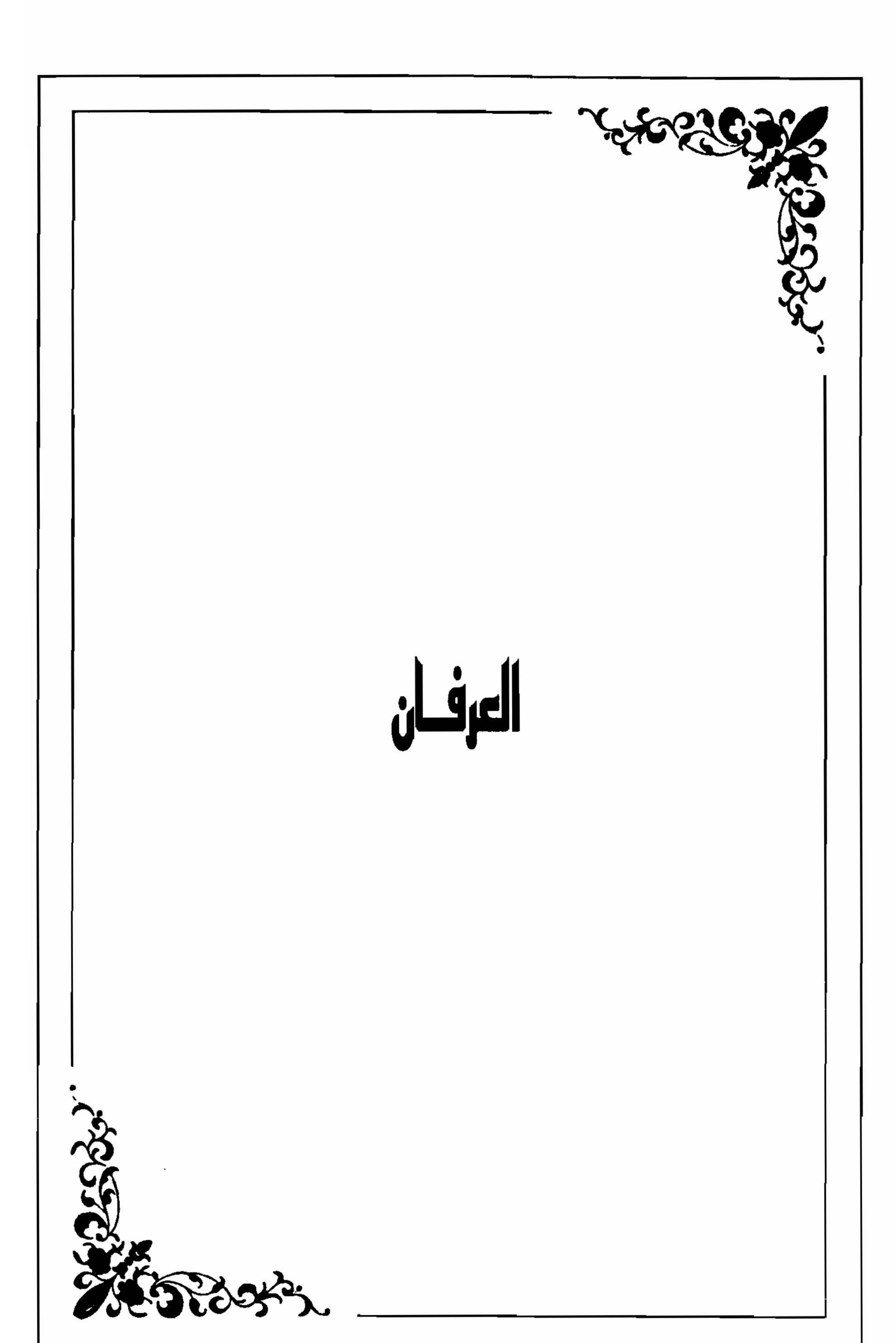
ل ـ المغفرة والشفاعة

وفي هذه المسألة أيضاً يختلف الشيعة مع الاعتقاد الجاف للمعتزلة ، وهو قولهم بأنّ من مات دون توبة فلا تشمله المغفرة والشفاعة ، ولكنهم أيضاً لم يقبلوا رأي الأشاعرة حول أصل المغفرة والشفاعة[1] .

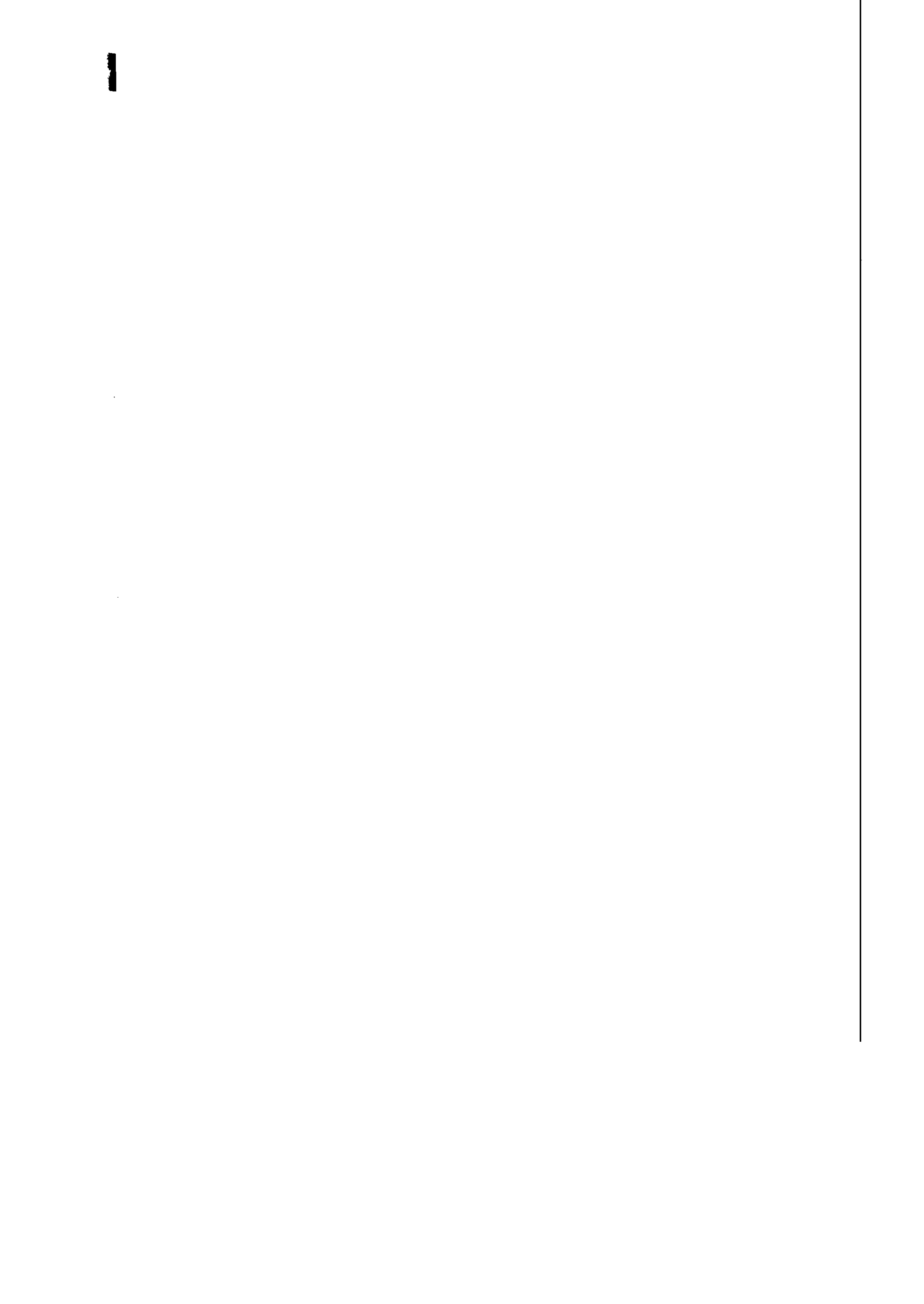


(١) راجع بحث الشفاعة في كتاب «العدل الإلهي» للمؤلف .





العرفان



الدرس الأول

العرفان والتصوف

من العلوم التي ولدت في أحضان المعارف الإسلامية ، وبلغت الرشد والتكامل ، علم العرفان ؛ ويمكن البحث في شأن العرفان من زاويتين : الأولى هي الزاوية الإجتماعية ، والأخرى هي الزاوية المعرفية .

يختلف العرفاء عن سائر طبقات المفكرين الإسلاميين أو أصحاب المعرفة الإسلامية من قبيل المفسرين والفقهاء والمحدثين والمتكلمين والفلاسفة والأدباء والشعراء و . . . اختلافاً كبيراً ، فالعرفاء علاوةً على أنهم طبقة معرفية أوجدت علماً سمّي بالعرفان ، وأنجبت من بين ظهرانيّها علماءً كباراً ألّفوا كتباً مهمة ، فهم أيضاً قد أوجدوا فرقة إجتماعية في العالم الإسلامي لها خصوصيات انفردت بها ، وعلى خلاف سائر طبقات أهل المعرفة من قبيل الفقهاء والحكماء وغيرهم ، فهم طبقة معرفية صرفة ، بل طبقة يمكن اعتبارها متميزة عن الفرق الأخرى .

فأهل العرفان إذا ذكروا في معرض المعرفة دُعوا بالعرفاء ؛ وإذا ذكروا في معرض أمر اجتماعي دُعوا بالمتصوّفة .

لم ينسب للعرفاء والمتصوفة أي انقسام مذهبي في الإسلام ، وهم أنفسهم لا يدّعون تميّزاً كهذا ، بل لهم حضور في كل الفرق والمذاهب الإسلامية ، لكنهم في نفس الوقت يشكلون فريقاً مترابطاً ومنظومة اجتماعية مترابطة ، وكانت لديهم سلسلة من الأفكار والتأملات ، وحتى الآداب المخصوصة في المعاشرة واللباس ،

وأحياناً في تزيين الرأس والوجه ، والإقامة في الخانقاهات (مساكن الدراويش) وغير ذلك من الأمور التي جعلت منهم فرقة دينية واجتماعية خاصة ، وذات لون خاص . وبالطبع ، فمع أنهم كانوا ولا يزالون ـ وخاصة بين الشيعة ـ عرفانيين لا يتميزون أي تميز ظاهري عن الآخرين ، فهم ـ في نفس الوقت ، وبشكل عميق ـ من أهل السير والسلوك العرفاني ، وفي الحقيقة فهذه الطبقة هم العرفاء الحقيقيون ، لا المجموعات التي اخترعت من عندها مئات الآداب ، والتي أوجدت مئات البدع .

ونحن في هذه الدروس نتعرض لبحث كليات العلوم الإسلامية ، من جانبها الإجتماعي وجانب تشكيل الفرق ، ولا شأن لنا ـ في الحقيقة ـ بجانب العرفان « التصوف » ، بل سنبحث فقط في الجانب المعرفي منه أعني سنبحث في العرفان بعنوان أنه علم وفرع من فروع المعرفة الإسلامية ، وليس بعنوان أنه طريقة ومنهج لفرقة اجتماعية تتبعه وتسير عليه .

وإذا أردنا أن ندخل البحث من الجانب الاجتماعي ، فلا بدّ أن نتناوله من حيث نشوء هذه الفرقة وأسبابه ، ومن حيث أفكارها إن كانت سلبية أم إيجابية ، وهل هي مفيدة أو مضرة بالنسبة للمجتمع الإسلامي . ونتناول في بحثنا الأفعال والإنفعالات بين هذه الفرقة وسائر الفرق الإسلامية ، واللون والطابع الذي أعطته للمعارف الإسلامية ، وتأثيرها في نشر الإسلام في العالم . غير أننا ـ بالفعل ـ لا شأن لنا بهذه الأمور ، وينحصر بحثنا فقط في مجال العرفان من حيث هو علم وفرع من فروع المعرفة .

والعرفان بكونه ثروة علمية ومعرفية ينقسم إلى قسمين :

عملي ونظري :

العرفان العملي

هو عبارة عن ذلك القسم الذي يوضح ويبين ارتباط الإنسان ووظائفه وعلاقته بنفسه وبالعالم وبالله ، والعرفان في هذا القسم يشبه الأخلاق ، أي هو « علم » عملي ولكن بتفاوت سنتحدث عنه فيما بعد .

هـذا القسم من العرفـان يعرف ويسمى بعلم « السـير والسلوك » وفي هـذا القسم من العرفان يتضح للسالـك كيفية الـوصول إلى القمـة المنيعة لـلإنسانيـة ، وهي التوحيد ، ومن أين يجب عليه البدء وما هي المنازل والمـراحل التي يجب عليـه طيها بالترتيب ، وما هي الظروف التي ستكتنفه في هذه المنازل خلال الطريق ، وما هي الأمـور التي سترد عليـه فيها ؛ ويجب عليـه بالـطبع أن يتـرسّم في هذه المنـازل والمراحل خطى إنسان كامل وناضج ، بصير ومستوعب ، قد طوى هـذه الطريق من قبل ، وبإشراف ومراقبته ، وإذا لم يرعَ هذا الطمـوح وهذا الجهـد إنسان كـامل في هذه الطريق ففي ذلك خطر الضلال والإنحراف .

العرفاء يدعون الإنسان الكامل الذي توجب الضرورة أن يرافق « المسافرين الجدد » ويرشدهم ، يدعونه حيناً بـ « طائر القدس » وبـ « الخضر » حيناً آخر .

كـن في رعـايـة همـتي يـا « طـائـر الـقـدس »
سـفـري طـويـل والـنـوى لم تَـبْـلُهُ نـفسي

* * *

عـنـد الـشـدائـد لا تـفـارق صـحـبـة « الخضر »
تـأمَـنْ ضَـيـاعـاً في الـظلام وقـسـوة الـوعـر

التوحيد الذي يعد في نظر العارف القمة المنيعة للإنسانية هو بـالطبـع الغايـة القصوى لسير العارف وسلوكه ، وهذا التوحيد يبعد ـ عن تـوحيد العـوام ، وحتى عن توحيد الفلاسفة ، الـذي يعني أن واجب الوجـود واحد لا أكثـر ، بعد مـا بين السماء والأرض . توحيد العارف يعني أن الموجود الحقيقي منحصر بالله عز وجل ، فكل ما هو موجود ـ سوى الله ـ ليس إلا « دليلاً » لا « وجوداً » .

توحيد العارف يعني طيّ الطريق والوصول إلى مرحلة لا يرى فيها غير الله ، وهذه المرحلة من التوحيد لا يؤيـدها المخـالفون للعـرفاء ، وأحيـاناً يسمـونها كفراً وإلحاداً ؛ ولكن العرفاء يعتقدون أن هذا هو التوحيد الحقيقي ، وأن سـائر مـراتب التوحيد لا تخلو من نوع من الشرك .

وفي نـظر العرفـاء أن الـوصـول إلى هـذه المـرحلة ، ليس من عمـل العقـل

والفكـر ، بل هـو عمل القلب والمجـاهـدة ، والسـير والسلوك ، وتصفيـة النفس وتهذيبها .

على أي حال فهذا القسم من العرفان هو القسم العمـلي من العرفـان ، وهو من هذه الرؤيـة يشبه علم الأخـلاق الذي يبحث في « مـا يجب عمله » مع تفـاوت بينهما في :

أولاً : العرفان يبحث في مجال علاقة الإنسان بنفسه وبالعالم وبالله ، وعمدة نظره منصبّة في علاقة الإنسان بالله ، في حين أن الأنظمـة الأخلاقيـة كافـة لا ترى ضرورة للبحث في مسألة علاقة الإنسان بالله ، ووحـدها فقط الأنـظمة الأخـلاقية الدينية تجعل من هذا الأمر موضع توجّهها وعنايتها .

ثانيا : السير والسلوك العرفاني ـ كما يبدو من مفهوم هـاتين الكلمتـين ـ جارٍ ومتحـرك ، على خـلاف الأخلاق فهي سـاكنة ، مستقـرة ، بمعنى أنه في العـرفـان ينـطلق الحديث من نقـطة ابتداء ومقصـد محدد ، ومن منـازل ومراحـل يجب عـلى السالك طيّها بالترتيب للوصول إلى المنزل النهائي .

لـلإنسان في نـظر العارف واقعـاً ، وبـدون أيـة شـائبـة للمجـاز ، صراط موجود ، وهذا الصراط يجب اجتيازه وطيّه مرحلة بعد مرحلة ومنـزلاً بعد منـزل ، والوصول إلى منزل تالٍ لا يمكن إلاّ بعد عبور منزل قبله .

لهذا فروح الإنسان ـ في نظر العارف ـ أشبه بالنبتة والطفل : كمالها في النمـو والرشد يجب أن يتم طبق نظام مخصوص . بينما في الأخلاق يكـون الحديث صرفـاً عن فضائل مثل الصدق والاستقامة والعدالة والعفة والإحسان والإنصـاف والإيثار وغير ذلك مما يجب على الروح أن تتزين بها وتتحلّى ، فالروح في نظر الأخلاق أشبـه بالدار التي يجب تزيينها بسلسلة من الزينات والرسوم والألوان ، فلا حاجة فيها إلى تـرتيب خـاص ، أو تحـديـد من أين يجب البـدء وأين يجب الإنتهـاء ، هــل نبـدأ بالسقف مثلاً أو بالجدران ، ومن أي جـدار ، وهل نبـدأ من أعلاه أم من أسفله ؟ العناصر الأخلاقية في العرفان ـ على العكس من علم الأخلاق ـ لها محـل في البحث ولكن بصورة ديالكتيكية ـ كما يقال اصطلاحاً ـ متحركة وجارية مترتب بعضها على حصول البعض الآخر .

ثـالثاً : العنـاصر الروحيـة في علم الأخلاق محـددة بـالمعـاني والمفـاهيم التي توضحها غالباً ، أما العناصر الروحية العرفانية فهي أوسع بكثير وأشمل .

في علم السـير والسلوك العرفـاني ، يتجه الحـديث إلى سلسلة من الحـالات والمستجـدات القلبية المتعلقـة بـ « سالـك طـريق » واحـد ، لتـأخـذ بيـده خـلال المجـاهدة وطيّ الـطرق ، ولكن الناس الآخـرين لا نصيب لهم من هذه الحـالات والمستجدات .

القسم الآخر من العرفان يتعلق بتفسير الوجود ، أي تفسير وجود الله والعالم والإنسـان ، والعرفـان في هذا القسم يشبـه الفلسفة ويـريد تفسـير الوجـود ، على خلاف القسم الأول الذي يشبه الأخلاق ، ويريد تغيير الإنسان .

وكما لاحظنـا في القسم الأول وجود تفـاوت بينه وبـين علم الأخلاق ، ففي هذا القسم أيضاً نجد تفاوتاً بينه وبين الفلسفة ، وهـذا ما سنتعـرض لإيضاحـه في الدرس التالي .



العرفان النظري

نأتي الآن إلى شرح القسم الثاني من العرفان : أي العرفان النظري ، العرفان النظري يعنى بتفسير الوجود ، ويبحث في وجود الله والعالم والإنسان ، العرفان في هذا القسم أشبه بالفلسفة الإلهية التي تعنى بتفسير الكون وتوضيحه ، وكما للفلسفة الإلهية موضوع ومبادىء ومسائل تقوم بتعريفها ، فللعرفان أيضاً موضوع ومسائل ومبادىء يقوم بتعريفها ولكن الفلسفة في استدلالاتها تعتمد بالطبع على المبادىء والأصول العقلية فقط ، بينما يتخذ العرفان من المبادىء والأصول الكشفية أساساً في الاستدلال ، ثم عند ذاك يوضحها بلسان العقل .

الاستدلالات العقلية الفلسفية تشبه أموراً كتبت بلسان ما ، ثم تجري قراءتها باللسان الأصلي نفسه ، ولكن الاستدلالات العرفانية تشبه أموراً تجري ترجمتها بلسان آخر وبلغةٍ أخرى ، بمعنى أن العارف ـ على الأقل بحسب ادّعائه ـ يوضح بلسان العقل ما رآه بعين قلبه (بصيرته) وشهده بكل وجوده .

التفسير العرفاني للوجود ، وبعبارة أخرى : الرؤية العرفانية لعالم الوجود تختلف اختلافاً عميقاً عن تفسير الفلسفة للوجود . ففي نظر الفيلسوف الإلهي : كما أن لله أصالة ، فلغيره أصالة كذلك ، إلا أن الله واجب الوجود وقائم بالذات ، وغير الله ممكن الوجود وقائم بالغير ، ومعلول لواجب الوجود ، أما في نظر العارف فالأشياء ، أو كل ما هو غير الله أو كل ما تعنون في مقابل الله ، فرغم

أنه معلول لله فلا وجـود له في الحقيقـة ، بل إن وجـود الله هو الـذي أعطى هـذه الأشياء تلك الصفة ، يعني أن كل الأشياء إنما هي أسماء وشؤون وصفات وتجليات لله عز وجل ، وليست أموراً مقابلة له .

تختلف رؤية الفيلسوف عن رؤية العارف ، الفيلسـوف يريـد فهم الكون ، يعني يريد إيجاد صورة صحيحة جامعة وكاملة نسبيـاً عن العالم في ذهنـه ، وفي نظر الفيلسـوف أن الحد الأعـلى للكمال الإنسـاني بأن يـرى العالم كـما اكتشفـه بعقله ، بحيث يرى العالم ـ في وجوده هو ـ وجوداً عقلانياً ويصير هو عالماً عقلانياً ولهذا قيل في تعريف الفلسفة : « هي صـيرورة الإنسان عـالماً عقليـاً مضاهيـاً للعالم العيني » يعني أن الفيلسوف عبارة عن إنسان عالمي يصير عقلياً شبيهاً للعالم العيني الحسي .

ولكن العارف لا شأن له بالعقـل والفهم ، العارف يـريد الـوصول إلى كنـه وحقيقة الوجود الذي هو الله ، والإتصال به ، والوصـول إلى حالـة الشهود ، ففي نظر العارف ليس الكـمال الإنساني في التصـور الصرف للوجود في ذهنـه ، بل هـو يريد العودة بقدم السير والسلوك إلى الأصل الذي جاء منه وإلغاء المسافات البعيدة والفاصلة بينه وبين ذات الحق ، وأن يتحول في بساط القرب من نفسـه الفانيـة إلى البقاء بالله عز وجل .

أداة الفيلسـوف هي العقـل والمنـطق والاستـدلال ، بينـما أداة العـارف هي القلب والمجاهدة والتصفية والتهذيب والحركة والتفحص الباطني .

وسنبحث فيما بعد في رؤية العالم العرفاني ، ونتعرض للاختـلاف بينها وبـين الرؤية الفلسفية .

العرفان في الإسلام

العرفان في قسميه العملي والنظري على تماس وتمازج مع الإسلام ، ذلك أن الإسـلام مثل كـل دين ومعتقد آخـر ، بل وأكـثر من أي دين آخر قـد بيّن عـلاقة الإنسان بالله وبالكون وبنفسه ، كما أعطى للوجود تفسيراً وتوضيحاً .

هنا يجب طرح هذه المسألة : ما هي النسبة بين ما عرضـه العرفـان وبين مـا بيّنه الإسلام ؟

العرفاء الإسلاميون بالطبع لا يدّعـون أبداً أن لهم قـولاً يتجاوز الإسـلام ، ويتبرأون بقوة من هذه التهمة بل هم ـ على العكس ـ يـدّعون أنهم كشفـوا الحقائق الإسلامية بشكل أفضل من الآخرين ، وأنهم هـم المسلمون الواقعيّون .

العـرفاء من النـاحية العملية كما في النـاحية النـظرية يستنـدون إلى الكتاب والسنة والسيرة النبوية وسيرة الأئمة وأكـابر الصحـابة ، ولكن لـلآخرين بشـأنهم نظريات أخرى ، وسنورد هذه النظريات على التوالي :

أ ـ نظرية فريق من أصحاب الحديث والفقهاء المسلمـين ، وفي اعتقاد هـذا الفريق أن العرفاء لا يرتبطون عملياً بالإسلام ، وأن استنادهم إلى الكتاب والسنـة إنما هو خداع صرف وتضليل للعوام ، ولتأليف قلوب المسلمـين ، وليس للعرفـان أساساً أي ارتباط بالإسلام .

ب ـ نظرية فريق من أدعياء التجديد في العصر الحاضر ، هذا الفريق الذي لا تربطه بالإسلام رابطة ، والذي يتلقى بلهفة كل ما يشتمّ منه رائحـة « التحلّل » فيعتبره من مظاهر النهضة التي تبيـح ضرب القيم والأحكام الإسـلامية ، وشـأنهم شأن الفريق الأول في القول بأن العرفاء لا يؤمنون ولا يعتقدون بالإسلام ، بـل إن العرفان والتصوف حركة قامت بها ملل من غير العرب ضد الإسلام والعرب معاً ، تحت ستار من المعنويات .

هـذا الفريق يتحـد في وجهـة نـظره مـع الفـريق الأول في القـول بمخـالفـة وتعارض العرفان مع الإسلام ، لكن الاختلاف بينهما هو أن الفـريق الأول يقدس الإسلام ويهدف ـ بالإعتماد على المشاعـر الإسلاميـة ـ إلى أن يحطّ من شأن العـرفاء ويحقرهم ، وبهذه الوسيلة يخرج العرفان من دائرة المعارف الإسلامية .

بينما الفريق الثاني يهدف بالإعتماد على شخصية العرفاء ، وبعضهم يتّصفون بـالعالميّـة إلى ابتداع وسيلة تحطّ من شـأن الإسلام بـالقول بـأن الأفكار العـرفانيـة السامية في المعـارف الإسلاميـة إنما هي غـريبة عن الإسـلام وأن هذه العنـاصر إنما انعكست على المعارف الإسلامية من الخارج ، وأن الأفكار الإسـلامية متـدنيّة عن أفكار كهذه .

هـذا الفريق يـدّعي أن استناد العـرفـاء إلى الكتـاب والسنـة إنمـا هـو تقيـة صرف ، توسّلوها خوفاً من العامة وأرادوا بها حفظ أرواحهـم .

ج ـ نظرية الفريق المستقل وفي نظر هذه المجموعة أن في العـرفان والتصـوف ـ وخصوصاً في العرفان العمـلي ، وبالأخص حيث تـظهر فـرقة من الفـرق ـ يمكن رصد بدع وانحرافات كثيرة ، لا تتفق مع كتاب الله ومع السنة المعتبرة .

ولكن العرفاء ـ شأنهم شأن سائر طبقـات المفكرين المسلمـين ، ومثل أغلب الفرق الإسلامية ـ يمتكلون خلوصاً في النوايا ، ولا يريدون أبـداً معارضـة الإسلام في أمـر أو قول ، ويمكن أن تكـون لديهم شبهـات وأخطاء ، شـأنهم في ذلك شـأن سـائر طبقـات المفكرين كـالفلاسفـة والمتكلمين والمفسرين والفقهـاء ، الـذين لهم أخطاؤهم وشبهاتهم ، ولكن لم يكن هناك أي سوء نية بالنسبـة إلى الإسلام عمليـاً عندهم .

مسألة التضاد بين العرفان والإسـلام طرحت من قبـل أفراد كـان لهم غرض خـاص ، إنْ مع العـرفان أو مـع الإسـلام ، فلو أن شخصـاً محـايـداً منـزهـاً عن الغرض ، قام بمطالعة كتب العرفاء شرط امتلاكه المعرفة بلغتهم واصـطلاحاتهم ، فمن الجـائز أن يقف عـلى أخـطاء كثـيرة لهم لكن لن يـتردد أبـداً في أنهم يمتلكـون الإخلاص القلبي الكامل للإسلام .

ونحن نرجح وجهة النظر الثالثة ، ونعتقد بأن العرفاء ليس لديهم سوء نية ، ونرى في الوقت عينه أنه يلـزم على الأشخاص المتخصصين والمطلعين على العرفان والمعـارف الإسلاميـة العميقة ، والـذين يمتلكون المـوضوعيـة والحيـاد أن يبحثـوا ويحققوا في المسائل العرفانية ومدى انطباقها على الإسلام .

الشريعة والطريقة والحقيقة

إن أحد موارد الإختلاف المهمة بين العرفاء وغيرهم ، وخصوصاً الفقهـاء ، النظرية الخاصة للعارفين بشأن : « الشريعة والطريقة والحقيقة » .

يتفق العـرفاء والفقهـاء على القـول بأن الشريعـة ـ أي الأحكـام والمقـررات

الإسـلامية ـ مبنيـة على سلسلة من الحقـائق والمصالـح ، ويفسر الفقهاء عـادة هذه المصالح على أنها أمور تبلغ بالإنسان الحد الأعلى من السعادة ، بالعمل بها مستفيداً من المـواهب المادية والمعنوية ، ولكن العرفـاء يعتقدون أن كـل الطرق تنتهي إلى الله ، وأن كل المصالح والحقائق إن هي إلا من نوع الشرائط والإمكانات والوسائل والموجبات التي تسوق الإنسان باتجاه الله عز وجل .

الفقهاء يقولون إنه تكمن تحت نقاب الشريعة ، بأحكامها ومقرراتها سلسلة من المصـالح ، وهـذه المصالـح تعدّ بمنـزلـة العلل والـروح للشريعـة ، والـوسيلة الوحيدة لنيل هذه المصـالح إنمـا هي العمل بـالشريعة ؛ أمـا العرفـاء فيعتقدون أن المصالح والحقائق الكامنـة في تشريع الأحكـام هي من نوع المنـازل والمراحـل التي تسوق الإنسان إلى مقام القرب الإلهي ، والوصول إلى الحقيقة .

العرفاء يعتقدون أن باطن الشريعة هو « طريق » ويسمونه « الطريقة » وآخر هذا الطريق « الحقيقة » أي التوحيد بالمعنى الذي أشير إليـه قبلاً ، والـذي يتلمّسه ويصل إليه بعد الفناء وخلاص العارف من نفسه وأنانيته .

يعتقد العارف إذاً بثلاثة أشياء : الشريعة ، والـطريقة ، والحقيقـة ، يعتقد أن الشريعة وسيلة أو غشاء للطريقة ، وأن الطريقة وسيلة أو غشاء للحقيقة .

أمـا طراز تفكـير الفقهاء بصـدد الإسلام فهـو الذي عـرفنـاه في دروس علم الكـلام ، إنهم يعتقـدون أن المقـررات والقـواعـد الإسـلاميـة تتلخص في ثـلاثـة عناوين :

الأول : أصول العقائد والذي يتكفل به علم الكلام ؛ ففي المسائل المرتبطة بأصول العقائد يجب على الإنسان الإيمـان والإعتقاد بهـا عن طريق العقـل ، إيمانـاً واعتقاداً راسخين لا يتزلزلان .

الثـاني : الأخلاق ، وفي هـذا القسم تم تبيان القـواعد والأوامـر التي تحـدد وظائف الإنسان بصدد الفضائل والرذائل الأخلاقية ، وهذا البيـان يتكفل بـه علم الأخلاق .

الثالث : الأحكام المتعلقة بالأعمال والسلوك الخارجي للإنسان ، ويتكفل بها علم الفقه .

هذه الأقسام الثلاثة منفصل بعضها عن الآخر ، قسم العقائد يرتبط بالعقل والفكر ، وقسم الأخلاق يرتبط بالنفس والعادات والملكات النفسانية ، وقسم الأحكام يرتبط بالأعضاء والجوارح .

ولكن العرفاء في مجال العقائد لا يعتقدون بكفاية الاعتقاد الذهني والعقلي الصرف ، ويدّعون بأن ما يجب الإيمان والاعتقاد به لا بدّ من الوصول إليه ، ولا بدّ من العمل على إزالة الحجب والأستار بين الإنسان وتلك الحقائق ، وفي القسم الثاني ـ كما أشرنا قبلاً ـ فإن الأخلاق بما هي ساكنة ومحدودة لا تكفي ، ويقترحون أن تحل السيرة والسلوك العرفانيين ذوي التركيب الخاص مكان الأخلاق العلمية والفلسفية .

أما القسم الثالث فليس لهم أي اعتراض عليه إلا في بعض الموارد الخاصة فلهم قول يمكن أن يُتلقى على أنه ضد القواعد الفقهية .

العرفاء يعبرون عن هذه الأقسام الثلاثة بالشريعة والطريقة والحقيقة ، ويعتقدون كما أنّ الإنسان واقعاً ليس مجزّأً إلى ثلاثة أقسام ، أي إنّ البدن والنفس والعقل ليست منفصلة الواحدة عن الأخرى ، بل هي ـ في نفس اختلاف الواحدة منها عن الأخرى ـ واحدة ، ونسبة الواحدة إلى الأخرى كنسبة الظاهر إلى الباطن . فالشريعة والطريقة والحقيقة هي أيضاً من هذا القبيل ، بمعنى أن الواحدة هي الظاهر ، والثانية هي الباطن ، والثالثة هي باطن الباطن .

بهذا التفاوت يقول العرفاء إن مراتب وجود الإنسان أكثر من ثلاث مراحل بمعنى أنهم يعتقدون بمراحل ومراتب فيما وراء العقل ، وهذا سنوضحه فيما بعد إن شاء الله .

الدرس الثالث

أسس العرفان الإسلامي

لمعرفة أي علم لا بد من الاهتمام بتاريخه وتحولاته ، ومعرفة الشخصيات الحاملة والوارثة أو المبتكرة في هذا العلم ، وكذلك الاطلاع على كتبه الأساسية ، ونحن في هذا الدرس وفي الدرس الرابع سنعمل على توضيح هذه المسائل .

أول مسألة ينبغي طرحها هنا هي : هل العرفان الإسلامي علم مثل الفقه والأصول والتفسير والحديث ؟ أي من العلوم التي أخذ المسلمون أسسها وموادّها الأصلية من الإسلام ، ووضعوا لها قواعد وضوابط وأصول كشف ؟ أم هو من قبيل الطب والرياضة التي وفدت إلى العالم الإسلامي من الخارج ، وبلغت الرشد والتكامل في أحضان التمدن والمعارف الإسلامية ، أم أنه شقّ ثالث من العلوم ؟

العرفاء يختارون الشقّ الأول ، ولا يرضون غيره بأي وجه . بعض المستشرقين كانوا ولا يزالون يصرون على أن العرفان والأفكار العرفانية اللطيفة والدقيقة كلها إنما جاءت إلى العالم الإسلامي من خارجه .

يقولون حيناً بأنه من آثار المسيحية ويقولون بأن الأفكار العرفانية إنما هي نتيجة لاحتكاك المسلمين بالرهبان المسيحيين . ويقولون حيناً آخر بأنه ردّ فعل من الإيرانيين ضد الإسلام والعرب . ويقولون ثالثة بأنه حصيلة الفلسفة الأفلاطونية الجديدة والتي هي بدورها حصيلة لامتزاج أفكار أرسطو وأفلاطون وفيثاغوروس ،

لون من الكتابات الإسكندرية وآراء وعقائد اليهود والمسيحيين. ويقولون رابعة أنه نشأ من أفكار بوذية.

وكذلك فالمعارضون للعرفان في العالم الإسلامي كانوا ولا يزالون يسعون للقول بأن العرفان غريب عن الإسلام بالمرة ، وأن له جذوراً غير إسلامية .

وهناك نظرية ثالثة تقول : إنَّ العرفان ـ سواء في مورديه النظري أو العملي ـ قد استقى أسسه الأولى من الإسلام نفسه ، وقد بيّنت لهذه الأسس قواعد وضوابط وأصولاً ، وإنه وقع أيضاً تحت تأثير المجريات الخارجية ، وخصوصاً الأفكار الكلامية والفلسفية ، وعلى الأخص الأفكار الفلسفية الإشراقية .

أما البحث في مدى ما بلغه العرفاء في تبيان القواعد والضوابط الصحيحة للأسس الإسلامية الأولية ، وفيما إذا كان نجاحهم في هذا الجانب يوازي الفقهاء أم لا ، وما مدى القيود التي تحول دون انحرافهم عن الأصول الواقعية للإسلام ؟ وكذلك ما هو مدى تأثير المجريات الخارجية في العرفان الإسلامي ؟ وهل استطاع العرفان الإسلامي أن يجتذب تلك المجريات ، ويعطيها لونه ويستفيد منها في مساره؛ أم أن العكس هو الذي حصل ، فاستطاعت أمواج تلك المجريات أن تجرف العرفان الإسلامي إلى مسارها ؟

هذه مسائل لا بدّ من بحث كلٍّ منها على حدة وبدقة ، والشيء المسلّم به هو أن العرفان الإسلامي استقى أسسه الأصلية من الإسلام ، ومن الإسلام وحده . المؤيدون للنظرية الأولى ، وعدد من المؤيدين للنظرية الثانية ـ قلّوا أم كثروا ـ يدّعون أن الإسلام دين بسيط لا تكلف فيه ، يفهمه العامّة ، ويخلو من أي نوع من الرموز والأمور الغامضة غير المفهومة ، أو التي يصعب فهمها .

الأساس الإعتقادي في الإسلام هو عبارة عن التوحيد ، التوحيد الإسلامي يعني كما أن للدار ـ مثلاً ـ صانعاً متمايزاً عنها ، فللكون أيضاً صانع منفرد ومنفصل عنه .

العلاقة بين الإنسان ومتاع الدنيا ـ في نظر الإسلام ـ هي الزهد والزهد يعني الإعراض عن متاع الدنيا الفانية للوصول إلى النعيم المقيم في الآخرة . وللوصول

لا بدّ من اتّباع سلسلة مقررات عملية بسيطة يتكفل بها علم الفقه .

بنظر هذا الفريق أن للعرفاء الذين يقولون بالتوحيد مطلباً أبعد معنى من التوحيد الإسلامي ، ذلك أن التوحيد العرفاني عبارة عن وحدة الوجود ، وأن كل ما عدا الله وشؤونه وأسمائه وصفاته وتجلياته شيء لا وجود له .

السير والسلوك العرفاني أيضاً أبعد من الزهد الإسلامي ففي السير والسلوك تطرح سلسلة من المفاهيم والمعاني من قبيل العشق ومحبة الله ، والفناء في الله ، وتجلي الله على قلب العارف ، أمور لا يطرحها الزهد الإسلامي .

والطريقة العرفانية أيضاً أمر أبعد من الشريعة الإسلامية ، ذلك أن في آداب الطريقة مسائل يجري طرحها ، والفقه غافل عنها . بنظر هذا الفريق فإن أصحاب الرسول الأكرم ـ الذين ينتسب إليهم العارفون والمتصوفة ، ويعتبرونهم طليعة لهم ـ لم يكونوا أكثر من زهّاد ، فروح أولئك كانت بعيدة عن السير والسلوك والتوحيد العرفاني ، كانوا أناساً قد أعرضوا عن متاع الدنيا واتجهوا نحو عالم الآخرة ، فالأصل الذي يحكم أرواحهم إنما هو الخوف والرجاء ، الخوف من عذاب جهنم ، والرجاء بثواب الجنة ، وهذا كلّ ما هنالك .

الحقيقة أن نظرية هذا الفريق ليست قابلة للتأييد بأي وجه ، فالأسس الأولية للإسلام أغنى بكثير مما يفترضه هذا الفريق عن جهل أو عن عمد ، فليس التوحيد الإسلامي بهذه البساطة وهذا الخلوّ من المضامين كما افترضوا ، وليست معنوية الإنسان في الإسلام محصورة في الزهد الجاف ولم يكن أصحاب رسول الله (ص) كما وصفوهم ، وليست الآداب الإسلامية محدودة بأعمال الجوارح والأعضاء .

في هذا الدرس نورد إجمالاً مسائل في حدٍّ يتضح معه أنّ بمقدور التعاليم الإسلامية الأصلية أن تلهم عطاء من سلسلة من المعارف العميقة في مورد العرفان النظري والعملي ، أما ما هو مدى استفادة العرفاء الإسلاميين من هذه التعاليم بشكل صحيح ، وما هو مدى انحرافهم ، فمسألة ليس بمقدورنا إيرادها في هذه البحوث القصيرة والمختصرة .

القرآن الكريم في باب التوحيد لا يقوم أبداً بقياس الله والخلق بصانع الدار وبالدار ، القرآن يعرّفنا بأن الله هو خالق الكون وبارئه ، ويقول في الوقت عينه إن ذاته المقدسة في كل مكان ومع كل شيء . قال تعالى : ﴿ **فأينما تولّوا فثمّ وجه الله** ﴾ ﴿ **ونحن أقرب إليه منكم** ﴾ ﴿ **هو الأول والآخر والظاهر والباطن** ﴾ ، وآيات أخرى من هذا القبيل ، بديهي أن مثل هذه الآيات يوحي بأفكار وتأملات في التوحيد أكمل وأعلى مما يقوله العامة في التوحيد ، ولهذا جاء في كتاب الكافي أن الله عز وجل يعلم أنه سيظهر في آخر الزمان أناس متعمقون في التوحيد ، فأنزل الآيات الأولى من سورة الحديد وسورة الإخلاص .

وفي مورد السير والسلوك وطيّ مراحل القرب من الحق ، وحتى آخر المنازل ، يكفي أن نتأمل في بعض الآيات المرتبطة بـ « لقاء الله » و « رضوان الله » والآيات الخاصة بالوحي والإلهام وحديث الملائكة مع غير الأنبياء كمريم (عليها السلام) مثلاً وخصوصاً آيات عروج الرسول الأكرم . وورد في القرآن حديث عن النفس اللوامة ، والنفس المطمئنة ، وحديث عن العلم الفيضي واللدنيّ والهداية الحاصلة من المجاهدة : ﴿ **والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا** ﴾ .

وفي القرآن ذكر لتزكية النفس بكونها وحدها الموجبة للفلاح والفوز : ﴿ **قد أفلح من زكّاها * وقد خاب من دسّاها** ﴾ وفي القرآن حديث عن الحب الإلهي الذي يفوق كل محبة وتعلق إنسانيين ، وفي القرآن حديث عن تسبيح وتحميد كل ذرات الكون لله، وأن الإنسان لو تفقه بالكامل لأدرك ذلك الحمد والتسبيح ؛ وعلاوة على ذلك فقد طرح القرآن مسألة النفخة الإلهية في خلق الإنسان .

هذه كلها وغيرها كافية لإلهام عطاء معنوي عظيم واسع في شأن الله والإنسان والعالم ، وبالأخص في مورد ارتباط الإنسان بالله . وكما سبقت الإشارة ، فالكلام هنا ليس في صحة أو عدم صحة القول بكيفية استفادة العرفاء المسلمين من ثروة التعاليم الإسلامية ، بل الكلام في وجود ثروة عظيمة كهذه بمقدورها الإلهام بقسط جيد في العالم الإسلامي . وعلى فرض أن العارفين ـ باصطلاح التسمية ـ لم يتمكنوا من الاستفادة الصحيحة من هذه التعاليم ، فإن

أفراداً آخرين ـ لم يشتهروا بهذه التسمية ـ قد استفادوا منها . وعلاوةً على ذلـك فإن الروايات والخطب والأدعية والإحتجاجات وتراجم أحوال العـظماء الذين تـربوا في حجر الإسلام تعطي الدليل على أن ما ساد في صـدر الإسلام لم يكن زهـداً قاسيـاً وتعبداً أملاً بالأجر ورجاء للثواب .

في الروايات والخطب والأدعية والاحتجـاجات معـان عظيمـة ، وإن تراجم أحـوال الشخصيات التي عـاشت في صدر الإسـلام تحكي عن سلسلة من الأمـور الروحية المثيرة والتجليات القلبية وحالات الحرقة والذوبان والعشق المعنـوي ، وها نحن نورد بعضاً منها :

ورد في « الكـافي « عن إسحـاق بن عـمار قـال : سمعت أبـا عبـد الله (عليه السلام) يقـول : « إنّ رسول الله (صـلى الله عليه وآلـه) ، صلّى بـالناس الصبح ، فنظر إلى شاب في المسجد وهو يخفق ويهوي بـرأسه ، مصفـرّاً لونـه ، قد نحف جسمـه ، وغارت عينـاه في رأسـه ، فقـال لـه رسـول الله (صـلى الله عليـه وآله) :

كيف أصبحت يا فلان ؟

قال : أصبحت يا رسول الله موقناً .

فعجب رسول الله (صلى الله عليه وآله) من قوله ، وقال :

إن لكلّ يقين حقيقة ، فما حقيقة يقينك ؟

فقـال : إن يقيني يا رسـول الله هو الـذي أحزنني ، وأسهـر ليـلي ، وأظمـأ هواجري ، فعزفت نفسي عن الدنيا وما فيها ، حتى كأني أنـظر إلى عرش ربّي وقـد نصب للحساب ، وحُشر الخلائق لذلك ، وأنا فيهم ؛ وكأني أنـظر إلى أهل الجنّـة يتنعمون في الجنة ويتعارفون ، وعلى الأرائك متّكئون ؛ وكأني أنظر إلى أهل النار ، وهم فيها معذّبون مصطرخون ؛ وكأني الآن أسمع زفير النار يدور في مسامعي .

فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) لأصحابه : « هذا عبدٌ نوَّر الله قلبـه بالإيمان . ثم قال له : إلزم ما أنت عليه » .

فقال الشاب : ادع الله لي يا رسول الله أن أُرزق الشهادة معك ، فدعا له رسول الله (صلى الله عليه وآله) ، فلم يلبث أن خرج في بعض غزوات النبي (صلى الله عليه وآله) ، فاستشهد بعد تسعة نفرٍ ، وكان هو العاشر »[1] .

إنَّ حياة وأحوال وكلمات ومناجاة الرسول الأكرم (صلّى الله عليه وآله)، حافلة بالمؤثرات المعنوية والإلهية ، مليئة بالإشارات العرفانية ، وكانت أدعيته الكثيرة مورداً لاستشهاد العرفاء واستنادهم إليها .

أمير المؤمنين علي (عليه السلام) ، والذي يكاد أهل العرفان والتصوف يجمعون أن مأثوراته وكلماته التي وصلتهم كانت مصدر إلهام معنويّ ومعرفيّ لهم ؛ نشير هنا إلى قولين له (عليه السلام) ، ممّا سطّر في « نهج البلاغة » : في الخطبة ٢٢٢[2] يقول (عليه السلام) :

« إن الله سبحانه وتعالى جعل الذكر جلاءً للقلوب ، تسمع به بعد الوقرة ، وتبصر به بعد الغشوة، وتنقاد به بعد المعاندة، وما برح لله ـ عزت آلاؤه ـ في البرهة بعد البرهة ، وفي أزمان الفترات ، عبادٌ ناجاهم في فكرهم ، وكلّمهم في ذات عقولهم » . وفي الخطبة ٢٢٠ يقول (عليه السلام) في وصف السالك الطريق إلى الله :

« قد أحيا عقله ، وأمات نفسه ، حتى دقّ جليله ، ولَطُف غليظه ، وبرق له لامع كثير البرق ، فأبان له الطريق ، وسلك به السبيل وتدافعته الأبواب إلى باب السلامة ، ودار الإقامة ، وثبتت رجلاه بطمأنينة بدنه في قرار الأمن والراحة ، بما استعمل قلبه ، وأرضى ربّه » .

الأدعية الإسلامية وخصوصاً أدعية الشيعة ، كنوز من المعارف : مثل دعاء كميل ، ودعاء أبي حمزة الثمالي ، والمناجاة الشعبانية ، وأدعية الصحيفة السجادية ، وتمتلك هذه الأدعية أسمى التأملات المعنوية .

---

(١) الأصول من الكافي : ج ٢ ، باب حقيقة الإيمان واليقين .

(٢) المصادر كما في نهج البلاغة ، للصالح .

فهل نحن ـ مع وجود مثل هذه الينابيع ـ بحاجة إلى البحث عن ينبوع خارجي ؟! وفي هذا السياق ننظر إلى الحركة الإجتماعية المنتقدة والمعارضة للسلطة التي قام بها أبو ذر الغفاري ، عندما اعترض بشدة على الظلم والحيف والانحراف والأثرة ، فقاسى آلام الإبعاد والتعذيب ، وانتهى الأمر به إلى الموت وحيداً في دنيا الغربة . وقد طرح فريق من المستشرقين هذا السؤال : من الذي حرّك أبا ذر ؟

هذا الفريق يفتش عن عامل خارج دنيا الإسلام يعزو إليه تحريك أبا ذر ، يقول جورج جرداق في كتابه « الإمام علي صوت العدالة الإنسانية » ما مضمونه :

« أنا أتعجب من أمثال هؤلاء الذين يرون شخصاً واقفاً إلى جانب نهر عظيم كنهر الألب مثلاً وبيده كوب ماء ثم يسألونه من أية بركة ملأت هذه الكأس » هذا البحث عن البركة ناشيء عن التوجه إلى الكأس وعدم رؤية النهر ، بل البحر ! فأي ينبوع يستطيع أبو ذر أن يستقي منه الإلهام غير الإسلام ؟ بل أي ينبوع يستطيع إلهام أمثال أبي ذر بما يمكنهم من الوقوف في وجه جبابرة من أمثال معاوية ؟

والآن ، فالسياق نفسه نلاحظه في موضوع العرفان ، فالمستشرقون في بحثهم عن منابع غير الإسلام تلهم قسطاً من المعنويات العرفانية عموا عن رؤية هذا البحر العظيم ، بحر الإسلام . هل بمقدورنا أن ننكر كل هذه الينابيع فضلاً عن القرآن والحديث والخطب والاحتجاجات والأدعية والسيرة لمجرد فرضية يرى بعض المستشرقين وأذنابهم من الشرقيين صحتها ؟ .

المستشرقون في البداية يصرّون على أن مصدر العرفان الإسلامي هو شيء آخر غير التعاليم الأصلية ، غير أن أفراداً ـ أمثال نيكولسون الإنكليزي وماسينيون الفرنسي من الذين أجروا دراسات واسعة عن العرفان الإسلامي ولم يعودوا غرباء عن الإسلام ـ اعترفوا أخيراً أن المصدر الأصلي للعرفان الإسلامي هو القرآن والسنّة .

ونختتم هذا الدرس بالنقل عن نيكولسون ، بعد ذكره الآيات :

١ ـ ﴿ الله نور السماوات والأرض ﴾

٢ ـ ﴿ هو الأول والآخر ﴾

٣ ـ ﴿ لا إله إلا هو ﴾
٤ ـ ﴿ كل من عليها فـان ﴾
٥ ـ ونفخت فيه من روحي ﴾
٦ ـ إنّا خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾
٧ ـ ﴿ أينما تولّوا فثمّ وجه الله ﴾
٨ ـ ﴿ ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور ﴾

« من المؤكد أن جذور وبذور التصوف تكمن في هذه الآيات ، وبالنسبة إلى المتصوفين الأوائل فالقرآن ليس كلام الله وحسب ، بل هو وسيلة التقرب إليه ، وبواسطة العبادة والتعمّق في أقسام القرآن المختلفة وخصوصاً الآيات الرمزية المتعلقة بالعروج ، يسعى المتصوفة إلى إيجاد حالة من صوفيّة الرسول في أنفسهم[1] » .

أصول الوحدة في التصوف مذكورة في القرآن أكثر من أي مكان آخر ، وكما أن رسول الله يقول عن الله في الحديث القدسي :

« لا يزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ولسانه الذي ينطق به ، ويده التي يبطش بها » .

فنحن قلنا تكراراً بأن الكلام لا يدور حول إن كان العرفاء والمتصوفة قد استطاعوا تلقّي الإلهام بشكل صحيح أم لا ، بل الكلام يدور حول منشأ هذا التلقي للإلهام ، وهل هو من مصادر خارجية ، أم من المتون الإسلامية نفسها ؟

---

(١) كتاب ميراث الإسلام لمجموعة من المستشرقين ص ٨٤ .

الدرس الرابع

لمحة تاريخية مختصرة (١)

منشأ العرفان الإسلامي

خصص الدرس السابق لموضوع مصدر وجذور العرفان الإسلامي ، فهل في التعاليم الإسلامية والحياة العملية للرسول الأكرم والأئمة الأطهار أشياء يمكنها ـ من الناحية النظرية ـ إلهام قسط من سلسلة المعاني العرفانية اللطيفة والدقيقة ؟ ، ومن الناحية العملية ، هل أدت فعلاً إلى إيجاد نشاط روحي وسلسلة من المؤثرات والحركات العرفانية والمعنوية أم لا ؟ كان الجواب عن هذا التساؤل بالإيجاب ، والآن نتابع هذا البحث .

الحياة والمعارف الإسلامية الأصلية حافلة بالمعنويات والتجليات الروحية لعظماء الإسلام ، والتي كانت مصدر إلهام معنوي عميق في العالم الإسلامي لم يكن محصوراً فيما عرف اصطلاحاً باسم العرفان والتصوف ، والبحث في فرع من المعارف الإسلامية لا يحمل هذا المعنى ، خارج عن موضوع درسنا هذا . إنما بحثنا يستمر حول هذا الفرع والمعروف اصطلاحاً باسم العرفان أو التصوف ، وبديهي أن مجال هذه الدروس لا يسمح بالنقد والتحقيق بصورة شاملة ، نحن هنا نسعى في أن نعكس الأحداث التي طرأت على هذه الفروع كما وقعت تماماً من الناحية المعرفية . لهذا نرى أنه لا بد ـ من أجل التعرف الأولي ـ الإشارة أولاً إلى التاريخ البسيط للعرفان والتصوف منذ صدر الإسلام وحتى القرن العاشر الهجري

على الأقل ، ثم نطرح مسائل العرفان بالحدود المتيسرة لنا هنا وبعد ذلك نتجه إلى تحليلها علمياً والكشف عن جذورها .

من المسلّم به أنه في صدر الإسلام ـ وعلى الأقل في القرن الأول للهجرة ـ لم يكن يوجد بين المسلمين من عُرف باسم عارف أومتصوف ، وقد ظهر اسم الصوفي في القرن الثاني للهجرة . ويقال إن أول من عرف بهذا الاسم هو أبو هاشم الصوفي الكوفي الذي عاش في القرن الثاني للهجرة ، وهو أول من بنى في الرملة (فلسطين) صومعة (خانقاه) خصصها ليتعبد فيها جماعة من العبّاد والزهّاد المسلمين[1] ولا يعرف التاريخ الدقيق لوفاة أبي هاشم ، وهو أستاذ سفيان الثوري المتوفى سنة ١٦١ هـ .

أبو القاسم القشيري ، والذي يعتبر من مشاهير الصوفية والعارفين يقول إن هذا الاسم (الصوفي) ظهر قبل سنة ٢٠٠ هـ ويقول نيكولسون أيضاً إن هذا الاسم ظهر في أواخر القرن الثاني للهجرة . ويظهر من رواية في كتاب « المعيشة » من الكافي ، الجزء الخامس ، أنه في زمان الإمام الصادق (عليه السلام) ، أي في القسم الأول من القرن الثاني للهجرة ، كان جماعة ـ سفيان الثوري وآخرون - يدعون بهذا الاسم .

إذا كان أبو هاشم الكوفي أول من عرف بهذا اللقب وكان كذلك أستاذاً لسفيان الثوري المتوفى سنة ١٦١ هجرية ، فإن مصطلح (الصوفي) يكون قد عرف في النصف الأول من القرن الثاني الهجري ، لا في أواخره ، (كما قال نيكولسون وآخرون) وظاهراً أنه لا شبهة في كون تسمية الصوفية نسبة إلى لبسهم الصوف ، فالصوفية اجتنبوا لبس الثياب الناعمة زهداً وإعراضاً عن الدنيا ، وارتدوا الصوف والملبس الخشن . أما في أي وقت سميت هذه الجماعة بالعارفين فليس عندنا اطلاع دقيق ، والقدر المسلم به هو هذا ، ومن نقل بعض الكلمات

---

(١) تاريخ التصوف في الإسلام ، تأليف الدكتور قاسم غنى ص ١٩ . وفي الكتاب نفسه ص ٢٤ من كتاب « الصوفية وفقراء ابن تيمية » ينقل أن أول من بنى ديراً صغيراً للصوفية هم بعض أتباع عبد الواحد بن زيد ، وعبد الواحد هذا من أصحاب الحسن البصري ، فإن كان أبو هاشم الصوفي من أتباع عبد الواحد ، فلا تناقض بين هاتين الروايتين .

عن سرّي السقطي المتوفى عام ٢٤٣ هجرية[١] يعلم أن هذا الاصطلاح كان شائعاً ورائجاً في القرن الثالث الهجري ، ولكن في كتاب « اللمع » لأبي نصر سراج الطوسي والكتاب أحد المتون المعتبرة في العرفان نقل عن سفيان الثوري جملة تفيد أن هذا الاصطلاح ظهر في حدود القرن الثاني[٢] .

على أي حال ، فإن القرن الأول الهجري لم يعرف وجود جماعة باسم الصوفية ، فهذا الاسم ظهر في القرن الثاني ، ويبدو أنه في هذا القرن ظهرت هذه الجماعة بصورة فريق أو فرقة خاصة ، وليس في القرن الثالث كما يعتقده البعض[٣] .

في القرن الأول الهجري مع أنه لم يوجد أي فريق خاص باسم العارف أو الصوفي أو باسم آخر ، فهو ليس دليلاً على أن خيار الصحابة كانوا مجرّد زهاد وعباد وأنهم كانوا يحيون كلهم درجة واحدة من الإيمان البسيط ، فاقدين لأي حياة معنوية روحية .

يحتمل أن بعض خيار الصحابة لم يكن لديهم غير الزهد والعبادة ولكن حياة فريق آخر كانت مشبعة بالقيم المعنوية ، وهؤلاء أيضاً لم يكونوا في درجة واحدة من الإيمان ، حتى سلمان وأبا ذر لم يكونا في مستوى إيماني واحد ، فقدرة سلمان على استيعاب الإيمان كانت أكبر من قدرة أبي ذر . وقد ورد في أحاديث كثيرة أنه : « لو علم أبو ذر ما في قلب سلمان لقتله[٤] » لظنّه به الكفر .

والآن نبدأ بذكر طبقات أهل العرفان والتصوف من القرن الثاني إلى القرن العاشر :

عرفاء القرن الثاني

أ ـ الحسن البصري : تاريخ العرفان في الاصطلاح مثل علم الكلام يبدأ

---

(١) تذكرة الأولياء ـ للشيخ العطار .

(٢) اللمع ص ٤٢٧ .

(٣) الدكتور غنى ، تاريخ التصوف في الإسلام .

(٤) سفينة البحار ـ للمحدث القمي ، مادة سلم .

من الحسن البصري المتوفى سنة ١١٠ هـ . ولد الحسن البصري سنة ٢٢ هـ . وعمّر ثمان وثمانين سنة فمضى الجزء الأكبر من عمره في القرن الأول الهجري وبالطبع فالحسن البصري لم يعرف بلقب « الصوفي » ، أما الجهة التي يحسب منها على الصوفية فهي :

أولاً : أنه ألّف كتاباً بعنوان « رعاية حقوق الله » والذي نستطيع أن نعتبره أول كتب التصوف المعروفة ، ونسخته الوحيدة موجودة في اكسفورد .

يقول نيكولسون :

« أول مسلم كتب عن أسلوب الحياة الصوفية الحقيقية هو الحسن البصري ، والطريقة التي شرحها الكتّاب المتأخرون عن التصوف والوصول إلى المقامات العالية هي : التوبة أولاً ، وبعدها سلسلة أعمال أخرى . . . والتي يجب تسلسل العمل بها للإرتقاء إلى المقامات الأعلى »[١] .

ثانياً : إن نفس أهل العرفان يتصل سند بعض سلاسل طرقهم بالحسن البصري ومنه بأمير المؤمنين علي (عليه السلام) مثل سلسلة مشايخ أبي سعيد أبي الخير[٢] ، وكذلك فإن ابن النديم في « الفهرست » وفي كلامه على الفن الخامس من المقالة الخامسة يصل سلسلة أبي محمد جعفر الخلدي بالحسن البصري ، ويقول أن الحسن البصري أدرك سبعين من أصحاب بدر .

ثالثاً : بعض الحكايات المنقولة تدل على أن الحسن البصري كان عملياً فرداً من المجموعة التي عرفت فيما بعد باسم المتصوفة وسنذكر بعض هذه الروايات عنه في مواضعها المناسبة .

ب ـ مالك بن دينار : كان هذا الرجل من أولئك المفرطين في مجال الزهد

---

(١) ميراث الإسلام ، ص ٨٥ وراجع محاضرات الدكتور عبد الرحمن بدوي في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية للسنة الدراسية ٥٢ ـ ٥٣ هـ . ش ، والنقطة الملفتة هنا هي وجود الكثير من كلمات نهج البلاغة في هذه الرسالة . وهذه النقطة تستدعي الاهتمام أكثر إذا لاحظنا أن سلسلة الأسناد عند بعض الصوفية تنتهي عن طريق الحسن البصري إلى الإمام علي (عليه السلام) .

(٢) تاريخ التصوف في الإسلام ص ٤٦٢ نقلاً عن كتاب « أحوال وأقوال أبي سعيد أبي الخير » .

وترك اللذات ، وينقل عنه الكثير من القصص في هذا المجال ، توفي سنة ٣٥ هجرية .

ج ـ إبراهيم الأدهم : وقصته تشبه القصة المعروفة لبوذا ، ففي بداية أمره كان سلطاناً على بلخ ، وجرت له بعض الحوادث أدت إلى توبته واستقر في سلسلة أهل التصوف . ويعيره أهل العرفان أهمية زائدة ، وفي المثنوي قصة مؤثرة عنه ، توفي إبراهيم في حدود سنة ١٦١ هـ .

د ـ رابعة العدوية : هذه المرأة من أعاجيب الزمان ، سميت كذلك لولادتها بعد ثلاث بنات ، ورابعة العدوية غير رابعة الشامية ، العارفة المعاصرة للجامي ، والتي عاشت في القرن التاسع . ولرابعة كلمات قيمة وأشعار في أوج العرفان ولها أيضاً حالات عجيبة .

هـ ـ أبو هاشم الصوفي الكوفي : تاريخ وفاته مجهول ، ومقدار ما نعلمه أنه كان أستاذاً لسفيان الثوري المتوفى سنة ١٦١ هـ . والظاهر أنه أول من عرف بالصوفي ، يقول سفيان لولا أبا هاشم ما عرفت دقائق الرياء .

و ـ شقيق البلخي : تلميذ إبراهيم الأدهم ، وبناءً على نقل « ريحانة الأدب » وغيره عن كتاب « كشف الغمة » لعلي بن عيسى الإربلي ، وعن « نور الأبصار » للشبلنجي أنّه التقى بالإمام موسى بن جعفر (عليه السلام) في الطريق إلى مكة ، ونقل عنه مقامات وكرامات ؛ توفي في إحدى السنوات ١٥٣ أو ١٧٤ أو ١٨٤ هـ .

ز ـ معروف الكرخي : وهذا الرجل من مشاهير أهل العرفان ، ويقال إن أبويه كانا مسيحيين ، وأنه أسلم على يدي الرضا (عليه السلام) واستفاد منه . يتصل الكثير من أسانيد الطريق طبقاً لادّعاء العرفاء بمعروف الكرخي ، وعن طريقه بالإمام الرضا (عليه السلام) وعن طريقه (عليه السلام) بمن سبقه من الأئمة حتى تصل إلى الرسول الأكرم ، وإلى هذه السلسة يشار بـ « سلسلة الذهب » ، والذهبيون عموماً يدّعون هذا القول .

ط ـ الفضيل بن عيّاض : من مرو إيراني من أصل عربي . يقال إنه في أول

حياته كان متعلقاً بالنساء ، وأنه في إحدى الليالي ارتقى جدار بيت ليسرقه ، فسمع قارئاً للقرآن يتلو آية جعلته ينقلب إلى التوبة ، وإليه ينسب « مصباح الشريعة » ، ويقال أيضاً إنه تلقى سلسلة من الدروس عن الإمام الصادق (عليه السلام) . وأبدى المحدث المتبحر في القرن الأخير المرحوم الميرزا حسين النوري . . . ثقته بهذا الكتاب في خاتمة المستدرك ، توفي الفضيل سنة ١٨٧ هـ .

عرفاء القرن الثالث

أ ـ أبو يزيد البسطامي : طيفور بن عيسى ، من أكابر أهل العرفان ، يروى أنه أول من تحدث بصراحة عن « الفناء في الله » و « البقاء بالله » في أقواله ، . ولأبي يزيد شطحات أوجبت تكفيره ، ويسميه أهل العرفان واحداً من أصحاب « السكر » بمعنى أنه في حال « الإنجذاب » يتحدث بدون إرادة منه . توفي سنة ٢٦١ هـ . ويدعي البعض أنه كان سقاءً لبيت الإمام الصادق (عليه السلام) وهذا الإدعاء لا يتفق مع التاريخ ، فهو لم يدرك عصر الإمام الصادق (عليه السلام) .

ب ـ بشر الحافي : من مشاهير أهل العرفان ، وهو أيضاً كذلك ابتدأ حياته معدوداً من أهل الفسق والفجور ، ثم تاب . روى العلامة الحلي في « منهاج الكرامة » قصة مفادها أن بشراً تشرف بلقاء الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام) وأظهر التوبة على يديه وكان حافياً فعرف ببشر الحافي . والبعض يروي قصة أخرى عن علة تسميته بالحافي ، توفي سنة ٢٢٦ أو ٢٢٧ هـ .

ج ـ سرّي السقطي : من أصحاب ومعاصري بشر الحافي ، وكان من أهل الإشفاق والإيثار في علاقته بالناس .

يروي ابن خلكان في « وفيات الأعيان » أن السقطي قال : « استغفرت الله ثلاثين سنة من كلمة جرت على لساني ، وهي « الحمد لله » ، قيل له : وكيف كان ذلك ؟

قال : شبّت النار في السوق ذات ليلة ، فخرجت أنظر إن كانت النار قد بلغت دكاني أم لا ، فقيل لي : لم تلحق النار بدكانك ، فقلت : الحمد لله ،

وتنبهت دفعة واحدة إلى أن اهتمامي بدكاني أعماني عن الضرر الأكبر ، أليس الحريّ بي أن أحس بما يصيب المسلمين ؟!

وإلى هذه القصة أشار سعدي بأبيات من الشعر ، مع تفاوت بسيط ، يقول سعدي :

شبّت النار بليلٍ وتعالى	فوق بغداد أذاها وتتالى
ونجت دكّان « سرّي » فأضحى	يحمد الله حبوراً بل ضلالا
عميت عيناه عمّا قد أصاب الـ	قوم من ضرّ وبيلٍ يتوالى
قال شيخ خبر الأيام علماً	وحبته رحمة الله جلالا
كيف ترضى أن تؤوب سليماً	بينما القوم يتامى وثكالى
وهل الأمن والسلامة إلا	بسلام القوم إخواناً وآلا
فانبرى ندمان يرجو رحيماً	توبةً تنجي مصيراً ومآلا

كان سري تلميذاً ومريداً لمعروف الكرخي وأستاذاً وخالاً لجنيد البغدادي ، وله كلام كثير في التوحيد والعشق الإلهي ، وهو القائل : العارف أشبه بالشمس ، تغمر العالم كله بشعاعها ، وأشبه بالأرض ، تحمل فوق منكبيها أحمال الخير والشر ؛ وأشبه بالماء ، فهو ثروة الحياة لكل القلوب ، وأشبه بالنار تنشر ضياءها على كل شيء . توفي سنة ٢٤٥ أو ٢٥٠ عن عمر يقارب ٩٨ سنة .

د ـ الحارث المحاسبي : من رفاق وأصحاب الجنيد ، لقب بالمحاسبي لاهتمامه بالمراقبة والمحاسبة ، كان معاصراً لأحمد بن حنبل وبسبب بغض أحمد لعلم الكلام واهتمام الحارث بهذا العلم فقد طرده ، وهذا سبب إعراض الناس عنه ، توفي سنة ٢٤٢ هـ .

هـ ـ الجنيد البغدادي : أصله من نهاوند ، يسميه أهل العرفان والتصوف بـ « سيد الطائفة » كما يسمي فقهاء الشيعة الشيخ الطوسي « شيخ الطائفة » . يعدّ الجنيد من أهل العرفان المعتدلين ، فلم تسمع عنه الشطحات التي سمعت من غيره ، حتى أنه لم يلتزم بزي أهل التصوف ، بل كان يضع زيّ الفقهاء والعلماء ، وقيل له : لو لبست الخرقة (لباس أهل التصوف) إرضاء لمريديك ، فأجاب : لو كنت أحسن الخياطة لاتخذت ثوباً من الحديد المذاب ، ولكن نداء الحقيقة هو :

« ليس الاعتبار بالخرقة إنما الاعتبار بالحرقة » ، (أي حرقة القلب) . وكان الجنيد تلميذاً و مريداً لسري السقطي وهو ابن أخته كذلك ، كما تتلمذ على يد الحارث المحاسبي وقيل إنه مات عن تسعين عاماً وذلك سنة ٢٩٧ هـ .

و ـ ذو النون المصري : من أهل مصر ، تلميذ مالك بن أنس ـ الفقيه المعروف ـ يدعوه الجامي برئيس الصوفية ، وهو أول من استعمل الرمزية ، وكان يبين المعاني العرفانية باصطلاحات رمزية ، يفهمها من كان له إلمام بها ، أما غير الملمّ بها فلا يفهمها . وانتشر هذا الأسلوب تدريجاً ، فكانت المعاني العرفانية تصوَّر بتعابير الغزل والإشارات ذات الدلالة . ويرى البعض أن كثيراً من تعاليم الافلاطونية الحديثة دخلت العرفان والتصوف عن طريق ذي النون[١] . توفي بين ٢٤٠ و ٢٥٠ هـ .

ز ـ سهل بن عبد الله التستري : من أكابر أهل العرفان والتصوف ، وهناك فرقة من فرق الصوفية ممن يعتقدون بأصالة مجاهدة النفس يعرفون بـ « السهلية » ؛ التقى سهل بذي النون المصري في مكة المكرمة . توفي سنة ٢٨٣ أو ٢٩٣[٢] .

ح ـ الحسين بن منصور الحلاج : من أكثر العارفين إثارة للجدل بين العرفاء الإسلاميين ، مكثر في الشطحات ، اتهم بالكفر والارتداد وادعاء الألوهية ، كفّره الفقهاء وصلب في زمان المقتدر العباسي . ويتهمه أهل العرفان بإفشاء الأسرار ، وعن هذا يقول حافظ :

ذاك الذي فيض المعارف عنه قد فاحا   كل ما جناه أنه بالسر قد باحا

كما اتهمه البعض بالشعوذة ، وقد برّأه أهل العرفان وقالوا إن كلامه وكلام أبي يزيد الذي تشتمّ منه رائحة الكفر إنما كان حال السكر وعدم الإرادة ، ويذكره أهل العرفان باسم « الشهيد » . وكان صلبه سنة ٣٠٦ أو ٣٠٩[٣].

---

(١) تاريخ التصوف الإسلامي ص ٥٥ .

(٢) طبقات الصوفية ـ لأبي عبد الرحمن السلمي ص ٢٠٦ .

(٣) في مقدمة الطبعة الثامنة بالفارسية لكتاب « الدوافع المادية » للشهيد مطهري بحث مفصل عن الحلاج ونظرية بعض الماديين المعاصرين حيث ينسبونه إلى المادية ، وقد دفع المؤلف هذه الشبهة ، فراجع .

لمحة تاريخية مختصرة (٢)

عرفاء القرن الرابع

أ ـ أبو بكر الشبلي : من تلاميذ ومريدي جنيد البغدادي ، أدرك الحلّاج ، وهو من مشاهير العرفاء ، خراساني الأصل ، ينقل عنه أشعار وكلمات عرفانية كثيرة في كتاب « روضات الجنات » وسائر كتب التراجم . قال الخواجة عبد الله الأنصاري : أول من تحدث بالرمز كان ذا النون المصري ، ثم جاء جنيد فتوسع في هذا العلم ورتبه وألّف العديد من الكتب فيه ، ولما وصل الدور إلى الشبلي ارتفع به فوق المنابر توفي الشبلي بين سنتي ٣٣٤ ـ ٣٤٤ عن ٨٧ سنة .

ب ـ أبو علي الرودباري : ساساني الأصل ، ويعود في نسبه إلى أنو شروان ، كان من مريدي جنيد ، وأخذ الفقه عن أبي العباس بن شريح ، والأدب عن ثعلب ، يدعى بجامع الشريعة والطريقة والحقيقة . توفي سنة ٣٢٢ هـ .

ج ـ أبو نصر سراج الطوسي : صاحب كتاب « اللمع » المعروف ، أحد المتون الأصلية المعتبرة والقديمة في العرفان والتصوف . توفي في طوس سنة ٣٧٨ ، كان كثير من مشايخ الطريقة تلامذته وتابعيه بواسطة أو بلا واسطة .

د ـ أبو الفضل السرخسي : كان من تابعي ومريدي أبي نصر سراج الطوسي واستاذاً لأبي سعيد أبي الخير العارف المشهور جداً توفي سنة ٤٠٠ هـ .

هـ ـ أبو عبد الله الرودباري : ابن أخت أبي علي الرودباري ، ومن أهل العرفان في الشام . توفي عام ٣٦٩ هـ .

و ـ أبو طالب المكي : أكثر شهرته قائمة على كتاب ألّفه في العرفان والتصوف باسم « قوت القلوب » وقد تم طبعه وهو من المتون الأصيلة في العرفان والتصوف . توفي سنة ٣٨٥ أو ٣٨٦ هـ .

عرفاء القرن الخامس

أ ـ الشيخ أبو الحسن الخرقاني : أحد أهل العرفان المشهورين ، وينسب العرفاء إليه قصصاً عجيبة ، ومن جملتها ادّعاؤه بأنه كان يذهب إلى ضريح أبي يزيد البسطامي ويقف عند رأسه ، ويتصل بروحه ويحلّ بعض مشكلاته ، وفي هذا يقول المولوي :

من بعد موت أبي يزيد بزمن   قد طار صيت الشيخ ، أعني ابا الحسن
إذ كان يأتي قبره إن همّه   همٌّ ، وإشكال عسير ، أو شجن
ويعود والإشكال ـ بعد لقائه ـ   قد حُلَّ والنفس استراحت من حَزَن

والمولوي يذكره كثيراً في « المثنوي » معبراً عن احترام كبير له وتعلّق به . يقال إنه التقى الفيلسوف المعروف أبا علي بن سينا والعارف أبا سعيد أبو الخير . توفي سنة ٤٢٥ هـ .

ب ـ أبو سعيد أبو الخير : من مشاهير العارفين وأصحاب الطرق ، له رباعيات لطيفة . سُئل : ما هو التصوف ؟ فقال : ترك الرئاسة ، وبذل ما في اليد ، والتجاوز عما يصيبك . التقى أبا علي بن سينا في مجلس وعظ ، وكان بينهما حوار شعري في معنى خطبة لأبي سعيد عن آثار الطاعة والمعصية وضرورة العمل ، فأنشد ابن سينا هذه الرباعيّة :

إن قلت « عفواً » ردُّنا : العفو أجل   وعن الإطاعة والمعاصي لا تسل
وَجِدِ العنايةَ منك حيث صرفتَها   إنَّ الذي لم تعمله يُحسب كالعمل

فردَّ عليه أبو سعيد من فوره :

يا من تركت الحسن ، والسوءَ أتيت   وخلاصَ نفسك قد وقفتَ على الأمل

دع عنـك آمـالاً فلسـت بضـامـنٍ أن الـذي لم تعمله يحسب كـالعمـل[٢]

ولأبي سعيد هذه الرباعية أيضاً :

وغـداً إذا « السِّتُّ الجهـات » تُبَعـثَر فـالقدر منك بقـدر علمـك يـظهـر
فـاسـعَ إلى حسن الصفـات فـإنمـا يـوم الجـزاء بمـثـل وصفـك تحشر

توفي أبو سعيد سنة ٤٤٠ هـ .

ج ـ أبو علي الدقاق النيشابوري : يعدّ من الجامعين للشريعة والطريقة ، كان واعظاً ومفسراً للقرآن ، لقّب بـ « الشيخ النوّاحة » بسبب بكائه عند المناجاة . توفي سنة ٤٠٥ أو ٤١٢ هـ .

هـ ـ أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري : صاحب كتاب « كشف المحجوب » المشهور والذي طبع مؤخراً . توفي سنة ٤٧٠ هـ .

و ـ الخواجة عبد الله الأنصاري : من أحفاد أبي أيوب الأنصاري الصحابي الكبير المعروف ، والخواجة عبد الله واحد من أكثر العارفين شهرة وعبادة ، له كلمات قصار ومناجات ، وله كذلك رباعيات رقيقة في الأحوال وأكثر شهرته تعود إليها ، ومنها : « في الطفولة : قصر نظر ، وفي الشباب سكر ، وفي الكبر ضعف وكسل فمتى تعبد الله ؟»، ومنها أيضاً : « العمل القبيح عمل أشباه الكلاب ، والعمل الحسن كالسير على الشوك ، وفعل القبيح أحسن ما فعله الخواجة عبد الله الأنصاري » .

وله أيضاً هذه الرباعية :

عـيب كـبـير مـن يمـيّـز نـفسـه فـوق الخـلائـق أو يـرجّـح نفسـه
إنسـان عينـك منـه فـاعـلم واتّعظ إذ يبصر الـدنيـا ، أيبصر نفسـه ؟

ولد الخواجة عبد الله في هراة وتوفي ودفن فيها سنة ٤٨١ هـ . ولذا عرف بشيخ هراة . وقد ألّف كتباً كثيرة ، أشهرها الكتب الدراسية في السير والسلوك ، ومن أنضج كتب العرفان كتابه « منازل السائرين » وعليه شروحات كثيرة .

---

(١) « رسالة الحكماء » ذيل أحوال ابن سينا .

ز ـ الإمام أبو حامد ، محمد الغزالي : من علماء الإسلام المعروفين ، انتشرت شهرته في الشرق والغرب ، كان جامعاً للمعقول والمنقول . رئس المدرسة النظامية ببغداد ، وحاز على أعلى الدرجات الروحية في زمانه ولكنه لم يشعر بإشباع روحه من تلك العلوم والمراتب فاختفى عن الناس واشتغل بتهذيب نفسه وتصفيتها .

قضى في بيت المقدس عشر سنوات بعيداً عن أعين عارفيه ، منصرفاً إلى العرفان والتصوف ، ولم يعد إلى أي منصب أو مقام حتى آخر عمره ، بعد دورة من الرياضة وضع كتابه المعروف « إحياء علوم الدين » . وتوفي في طوس وطنه الأصلي سنة ٥٠٥ هـ .

عرفاء القرن السادس

أ ـ عين القضاة الهمداني : من أكمل العارفين ، كان من مريدي أحمد الغزالي الأخ الأصغر لأبي حامد الذي كان أيضاً من العارفين ، له كتب كثيرة ، وله أشعار فيضية فصيحة لا تخلو عن الشطحات ، كُفِّر وقتل ، وأُحرق جسده ، وبعثر رماده ، وكان مقتله بين سنتي ٥٢٥ و ٥٣٥ هـ .

ب ـ السنائي الغزنوي : الشاعر المعروف ، له أشعار عرفانية عميقة ، أورد المولوي أقواله وشرحها في « المثنوي » . وتوفي في النصف الأول من القرن السادس .

ج ـ أحمد الجامي : من مشاهير العارفين والمتصوفة ، مدفنه معروف في مقبرة جام قرب الحدود الإيرانية الأفغانية . توفي سنة ٥٣٦ .

ومن أشعاره في الخوف والرجاء :

دع الغرور فإن فرسان الرجا ... لِ تَقَطَّع الأقدام منهم في الفلاة

واليأسَ دعه فكم شريدٍ تائه ... بلغ السلامة فجأة ورأى النجاة

وقد توفي أحمد الجامي حوالي سنة ٥٣٦ هـ .

د ـ عبد القادر الجيلاني : من الشخصيات المثيرة للجدل في العالم

الإسلامي ، وإليه تنسب الطريقة القادرية إحدى الطرق الصوفية ، قبره في بغداد معروف ومشهور ، من الذين نقل عنهم كرامات و (دعاوى) من السادات الحسنية . توفي سنة ٥٦٠ أو ٥٦١ هـ .

هـ - الشيخ روزبهان بقلي الشيرازي : المعروف بالشيخ شطاح بسبب قوله بالكثير من الشطحات ، قام بعض المستشرقين مؤخراً بطباعة ونشر عدد من كتبه . توفي سنة ٦٠٦ هـ .

عرفاء القرن السابع

برز في هذا القرن عدد من العارفين الأجلّاء ، ونحن هنا نذكر عدداً منهم بحسب تاريخ وفياتهم .

أ - الشيخ نجم الدين كبرىٰ : من مشاهير وأكابر العارفين ، تنتهي إليه كثير من الطرق ، كان صهر الشيخ روزبهان بقلي ومن تابعيه ومريديه ، تتلمذ وتربّى على يديه كثيرون منهم « بهاء الدين ولد »، أبو مولانا المولوي الرومي . عاش في خوارزم وشهد حملة المغول عليها ، أرسل إليه المغول أن بإمكانك وجماعتك الخروج من المدينة والنجاة بنفسك ، ولكنه أجابهم : لقد عشت أيام الراحة إلى جانب هؤلاء الناس ولن أتركهم في هذه الأيام الصعبة ؛ فخرج مع الناس بالسلاح وقاتل حتى استشهد ، وكانت هذه الواقعة سنة ٦١٦ هـ.

ب - الشيخ فريد الدين العطار : من أكابر الدرجة الرفيعة من أهل العرفان ، ترك العديد من المنثور والمنظوم ، له كتاب « تذكرة الأولياء » في شرح أحوال أهل العرفان والمتصوفة ، بدأه بالإمام الصادق (عليه السلام) وختمه بالإمام الباقر (عليه السلام) ويعد من المصادر والأسانيد القيمة ، أظهر المستشرقون اهتماماً كبيراً به . وكذلك فإن كتابه « منطق الطير » يعدّ من أعظم الأعمال العرفانية .

قال المولوي عنه وعن السنائي :

عطار روح والسنائي عينه   وعلى خُطى الرجلين نمشي مَشْيَنا

وقال المولوي أيضاً :

عطار جاز مراحلاً في عشقه   سبعاً ونحن بكوخنا لّما نزل

وهذا تعقيب للمولوي على قول العطار في كتاب « منطق الطير » : « هفت شهر عشق » وتعني « سبع مدنٍ للعشق » ، والمولوي يشرح ما يرمي إليه العطار في هذه العبارة بأن المقصود هو : سبعة وديان أو مراحل للعشق .

ويقول محمود الشبستري في « گلشن راز » :

إني لأعجب ، هل ستكفي مئة   من القرون لنلحق العطارا

كان العطار من تلاميذ ومريدي الشيخ مجد الدين البغدادي من تابعي الشيخ نجم الدين كبرىٰ . وقد أدرك صحبة قطب الدين حيدر الذي كان من مشايخ ذلك العصر ، والمدفون في الروضة الحيدرية ، وإليه تنسب هذه المدينة . عاصر العطار فتنة المغول . توفي ويقال إنه قتل بيدهم بين سنتي ٦٢٦ ـ ٦٢٨ هـ .

ج ـ الشيخ شهاب الدين السهروردي الزنجاني : صاحب الكتاب المعروف « عوارف المعارف » من المتون الجيدة في العرفان والتصوف ، يتصل نسبه بأبي بكر ، قيل إنه كان يزور مكة والمدينة سنوياً ، لاقى عبد القادر الجيلاني وصحبه ، وكان الشيخ سعدي الشيرازي وكمال الدين إسماعيل الأصفهاني الشاعر المعروف من مريديه ، قال فيه سعدي :

شيخي شهابٌ قد حباني عظتين   بهما يهون السير فوق البحرين
أولاهما : دع الغرور والعجب   أخراهما : دع محفل السوء المشين

السهروردي المذكور هو غير الشيخ شهاب الدين السهروردي الفيلسوف المقتول والمعروف بشيخ الإشراق ، الذي قتل حوالي سنة ٥٨١ ـ ٥٩٠ في حلب . توفي العارف السهروردي في حدود سنة ٦٣٢ .

د ـ ابن الفارض المصري : يعدّ من الطراز الأول بين العارفين ، وأشعاره العرفانية في العربية ، في منتهى العظمة وكمال الظرافة ، طبع ديوانه مكرراً واشتغل الفضلاء بشرحه ، وممن اعتنى بشرحه عبد الرحمٰن الجامي ، العارف المشهور في القرن التاسع .

أشعاره العرفانية في اللغة العربية تقابلها أشعار حافظ في اللغة الفارسية ،

طلب منه محيي الدين العربي أن يتولى شرح أشعاره بنفسه ، فأجابه : إن كتابك « الفتوحات المكية » هو شرح لهذه الأشعار .

كان ابن الفارض من أصحاب الأحوال غير العادية ، وغالباً ما كان يستغرق في حالة « الجذب » وقد أنشد الكثير من أشعاره وهو في هذه الحالة . توفي سنة ٦٣٢ هـ .

هـ ـ محيي الدين العربي الطائي الأندلسي : من أحفاد حاتم الطائي ، نشأ أصلاً في الأندلس ولكنه قضى أكثر عمره كما يظهر في مكة وسورية . كان من تلاميذ الشيخ أبي مدين المغربي الأندلسي ، من عرفاء القرن السادس ، يتصل في طريقته بواسطة واحدة بالشيخ عبد القادر الجيلاني الذي سبق ذكره . والمسلم به أن محيي الدين الذي يدعى أحياناً باسم « ابن عربي » هو أعظم العارفين الإسلاميين ، لم يصل إلى درجته أحد قبله ولا بعده ، ولهذا لقّب « بالشيخ الأكبر » .

تكامل العرفان الإسلامي من بدء ظهوره قرناً فقرناً ، في كل قرن وكما أشرنا ظهر بعض العارفين الذين أسهموا في تكامله وزادوه غنى وثراء ، وكان هذا كله تكاملاً تدريجياً ، ولكن في القرن السابع وعلى يد محيي الدين العربي تلقّى قفزة وصل بها إلى نهاية كماله .

أوصل محيي الدين العرفان إلى مرحلة جديدة لم يسبق له بلوغها ، فأنشأ القسم الثاني من العرفان ، أي قسمه العلمي والنظري والفلسفي ، والعارفون من بعده تناولوا فتات مائدته ، وهو علاوة على هذا من أعاجيب الزمان ، إنه إنسان عجيب ، ولهذا ظهرت بشأنه عقائد متضاربة . دعاه البعض بالولي الكامل ، وقطب الأقطاب بينما أنزله البعض الآخر إلى حد الكفر ، فمرة يسمونه مميت الدين ومرة ماحي الدين . وقد أجلّه الفيلسوف الكبير والنابغة الإسلامي العظيم صدر المتألهين غاية الإجلال وكان في نظره أعظم من الفارابي وابن سينا بكثير .

ألّف محيي الدين أكثر من مئتي كتاب وأكثر كتبه ـ ولعل كل كتبه التي وجدت نسخها ـ قد تمّ طبعها (في حدود ثلاثين كتاباً) ومن أهمها كتاب « الفتوحات

المكية » وهو في الحقيقة كتاب عظيم القدر ، بل إنه دائرة المعارف في العرفان . وكتاب آخر هو كتابه « فصوص الحكم » وهو على صغره يعدّ أعمق وأدق متون العرفان ، وقد كتب عليه شروحات عديدة وقد لا تجد في أي عصر أكثر من اثنين أو ثلاثة أشخاص يقدرون على فهم هذا المتن العميق . توفي محيي الدين سنة ٦٣٨ هـ . في دمشق ، ودفن هناك وقبره معروف ومزار حتى الآن .

و ـ صدر الدين محمد القونوي : تلميذ الشيخ محيي الدين ومن مريديه ، وهو ربيبه ، عاصر الخواجة نصير الدين الطوسي والمولوي الرومي ، جرت بينه وبين الخواجة الطوسي مكاتبات وردود ، وكان محل احترام الخواجة . كما وكان بينه وبين المولوي في قونية كمال الصفاء والإخلاص ، كان القونوي إماماً للجماعة وكان المولوي يصلي خلفه ، وقيل إن المولوي كان تلميذاً له .

يروى أنه دخل مرة على مجلس القونوي ، فتحرك الأخير عن مسنده داعياً إياه ليجلس عليه ، فلم يفعل وقال له بماذا أجيب الله غداً إذا سألني عن الإتكاء على مسندك ، فأبعد القونوي المسند وقال : هذا المسند إن لم يكن لك ، فلن يكون لي أنا أيضاً .

كان القونوي أفضل الشارحين لأفكار ومعارف الشيخ محيي الدين ، ولعله لو لم يوجد القونوي لما أمكن فهم الشيخ محيي الدين ، وبواسطة القونوي تعرّف المولوي على مدرسة الشيخ محيي الدين .

وما يقال عن تتلمذ المولوي على القونوي يبدو أنه يتعلق بأخذه أفكار ومعارف الشيخ محيي الدين . وقد عكسها المولوي في « المثنوي » وفي « ديوان الشمس » ، وقد اعتمدت كتب القونوي ضمن كتب الدراسة في الحوزات الفلسفية والعرفانية في القرون الستة الأخيرة .

كتب القونوي المعروفة هي : « مفتاح الغيب » و« نصوص » و« فكوك » . توفي القونوي سنة ٦٧٢ هـ . وهي السنة التي توفي فيها المولوي والخواجة نصير الدين الطوسي ، ويقال إنه توفي سنة ٦٧٣ هـ .

ز ـ مولانا جلال الدين محمد البلخي الرومي : المعروف بالمولوي ،

صاحب الكتاب العالمي « المثنوي » ، من أعظم نوابغ العالم والعارفين الإسلاميين ، يتصل نسبه بأبي بكر ، ديوانه « المثنوي » محيط من الحكمة والمعرفة والمسائل الدقيقة في المعارف الروحية والاجتماعية والعرفانية ، وهو في الصف الأول من شعراء إيران . أصل المولوي من بلخ ، وفي صغره سافر مع أبيه إلى خارج بلخ حيث ذهبا إلى حج بيت الله الحرام ، التقى بالشيخ فريد الدين العطار في نيشابور .

بعد رجوعه من مكة ذهب بصحبة أبيه إلى قونية ، وحط رحاله فيها . كان المولوي في بداية أمره عالماً وكما هو شأن العلماء اشتغل بالتدريس فترة وكان له مقام محترم ، إلى أن التقى بالعارف المشهور شمس التبريزي ، فانجذب إليه بقوة ، وترك كل شيء . سمّى ديوان غزلياته باسم « الشمس » وقد تحرق عليه كثيراً في « المثنوي » . توفي سنة ٦٧٢ هـ .

ح ـ فخر الدين العراقي الهمداني : الشاعر والعارف الغزلي المشهور ، تلميذ صدر الدين القونوي درس علي يد شهاب الدين السهروردي ، وكان من مريديه ، توفي سنة٦٨٨ هـ .

عرفاء القرن الثامن

أ ـ علاء الدولة السمناني : مارس بداية أعمال الدواوين ، ثم تخلى عنها وانتظم في سلك العارفين وبذل ثروته كاملة في سبيل الله ، ألّف كتباً كثيرة ، له في العرفان النظري معتقدات خاصة ، طرحت في كتب العرفان المهمة . توفي سنة ٧٣٦ هـ . كان من مريديه الشاعر المعروف خواجوى كرماني ، ومما قاله في وصفه :

قل كلّ من قد ساير العمراني كالخضرِ ، فاز بنبعة الحيوانِ
ونجا من الوسواس والشيطان نَجْوَ علاءِ الدولة السمناني

ب ـ عبد الرزاق الكاشاني : من العارفين المحققين في هذا القرن ، شرح فصوص الشيخ محيي الدين ومنازل السائرين للخواجة عبد الله ، وقد طبعا ، وهما من المراجع عند أهل التحقيق .

نقل صاحب روضات الجنات في ذيل أحوال الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي عن الشهيد الثاني ، ثناءً بليغاً في حق عبد الرزاق الكاشاني ، وقد جرت بينه وبين علاء الدولة السمناني مباحثات ومشاحنات في المسائل النظرية للعرفان التي طرحها الشيخ محيي الدين . توفي سنة ٧٣٥ هـ .

ج ـ الخواجة حافظ الشيرازي : على رغم الشهرة العالمية لحافظ ، فإن تفاصيل حياته غير معروفة والقدر المسلم به أنه كان عالماً عارفاً حافظاً للقرآن ومفسراً له ، وقد أشار تكراراً إلى هذا المعنى في شعره ، ومما قاله :

لا ليس من شعرٍ يقارب أو يداني — شعراً لحافظ من بليغ بيان

والفضل يرجع للذي يحتازه — ويُكنّه في الصدر من قرآن

ولقد بلغتَ الرشد إن ماثلتَه — في حفظه ورواية القرآن

لم يجمع الحفّاظ في الكون كما — جمع السنا ولطائف القرآن

ومع إشارته في أشعاره ، وحديثه عن المرشد وكبير الطريقة « شيخ الطريقة » فلا يُعرف من كان مرشده ومربّيه . أشعاره في أوج الكمال العرفاني ، وقلائل هم الذين يقدرون على فهم لطائفه العرفانية ، اعترف كل العارفين الذين أتوا بعده بأنه طوى عملياً مقامات عرفانية عالية .

بعض الفضلاء قاموا بشرح العديد من أشعار حافظ ، كالمحقق جلال الدين الدواني الفيلسوف المعروف في القرن التاسع الذي كتب رسالة في شرح هذا البيت :

قال شيخي ليس يعرو قَلَمَ الصنعِ الخطا

فالكونُ جاء لبوسه متنزّهاً عن الخطا

توفي حافظ سنة ٧٩١ هـ .

د ـ الشيخ محمود الشبستري : مبدع المنظومة العرفانية الرائعة المسماة « گلشن راز » (روضة الأسرار) ، وتعدّ هذه المنظومة من الكتب العرفانية

---

(١) يعتبر حافظ اليوم من أشهر شعراء الفارسية المحبوبين ، يستغل الماديون بعض أشعاره في التوجيه نحو المادية ، أو على الأقل في اتهامه بالشك ، وقد رددنا هذا الإدّعاء في مقدمة كتاب « علل الانحراف نحو المادية » كما فعلنا بخصوص الحلّاج .

السامية ، وقد خلّدت اسم منشدها ؛ وقد كتبت عنها شروح كثيرة ، لعلّ أفضلها شرح الشيخ محمد اللاهيجي ، الذي تمّ طبعه ، وهو في المتناول . كانت وفاة الشبستري حوالي سنة ٧٢٠ هـ .

هـ ـ السيد حيدر الآملي : واحد من العارفين المحققين ، كتابه « جامع الأسرار » من أدق كتب العرفان النظري الذي جاء به الشيخ محيي الدين ، وله كتاب آخر هو « نص النصوص في شرح الفصوص » . كان معاصراً لفخر المحققين الحلي المعروف ، ولا نعلم سنة وفاته على وجه دقيق .

و ـ عبد الكريم الجيلاني : صاحب الكتاب المعروف « الإنسان الكامل » وبحث الإنسان الكامل قد طرحه نظرياً لأول مرة الشيخ محيي الدين العربي ، ثم بلغ مقاماً مهماً في العرفان الإسلامي ، وقد أفرد له صدر الدين القونوي تلميذ ومريد الشيخ محيي الدين فصلاً موسعاً من كتابه « مفتاح الغيب » وحسب اطلاعنا فإنه حتى الآن قد أُلّف بهذا العنوان كتابان مستقلان ، أحدهما لعزيز الدين النسفي من عرفاء النصف الثاني من القرن السابع ، والآخر لعبد الكريم الجيلاني نفسه ، وقد طبعا كلاهما بهذا الاسم . توفي الجيلاني عن ٣٨ عاماً ، وذلك سنة ٨٠٥ هـ .

عرفاء القرن التاسع

أ ـ الشاه نعمت الله ولي : يعود نسب هذا الرجل إلى آل علي (عليه السلام) ، وهو من العارفين والمتصوفة المشهورين والمعروفين والطريقة النعمت اللهية منسوبة إليه ، والسند عنه من أشهر سلاسل الإسناد في الطرق الصوفية في العصر الحاضر . قبره في ماهان كرمان مزار للصوفية . يقال إنه عمّر ٩٥ سنة وتوفي في سنة ٨٢٠ أو ٨٣٤ ، يعود القسم الأكبر من عمره إلى القرن الثامن ، إلتقى بحافظ الشيرازي ، وقد ترك أشعاراً كثيرة في العرفان .

ب ـ صائن الدين علي تركه الأصفهاني : من العارفين المحققين ، له اليد الطولى في العرفان النظري الذي أسّسه الشيخ محيي الدين (كما ذكرنا مراراً) وكتابه « تمهيد القواعد » المطبوع والمتداول دليل على تبحره في العرفان ، وهو مورد استفادة ومراجعة المحققين بعده .

ج ـ محمد بن حمزة الفناري الرومي : من علماء البلاد العثمانية ، كان عالماً جامعاً ألّف الكتب الكثيرة ، واشتهر في العرفان بكتابه « مصباح الأنس » الذي هو شرح لكتاب صدر الدين القونوي « مفتاح الغيب » وحيث لم يكن بمقدور أي كان شرح كتب الشيخ محيي الدين والقونوي فقد استطاع الفناري ذلك ، وقد أظهر قيمة هذه الشروح العارفون الذين جاؤوا بعده . وقد طبع هذا الكتاب بالحجر في طهران مع حواشي العارف المحقق المرحوم الآغا ميرزا هاشم الرشتي ، ولكن مع الأسف فبسبب سوء الطباعة فإن مقداراً من حواشي الآغا الرشتي غير مقروء .

د ـ شمس الدين اللاهيجي النوربخشي : شارح « روضة الأسرار » لمحمود الشبستري ، وكان معاصراً للأمير صدر المتألهين دشتكي والعلاّمة الدواني ، وقد عاش في شيراز ، وطبقاً لما ذكره القاضي نور الله في « مجالس المؤمنين » فإن صدر الدين الدشتكي والعلامة الدواني اللذين كانا من حكماء العصر الأجلاء قد بالغا في احترامه وتعظيمه . وكان مريداً للسيد محمد نوربخشي ، وهذا كان تلميذاً لابن فهد الحلي . وفي شرح « گلشن راز » (روضة الأسرار) ص ٦٩٨ ذكر تسلسل طريقة الفقر التي اتّبعها بدءاً بالسيد محمد نوربخشي وصولاً إلى معروف الكرخي ثم إلى حضرة الرضا (عليه السلام) والأئمة السابقين فإلى حضرة الرسول (ص) ويسمي هذه السلسلة بسلسلة الذهب .

يعود أكثر شهرته من شرحه لگلشن راز (روضة الأسرار) الذي يعد من المتون القيمة في العرفان ، وإذ يذكر اللاهيجي في مقدمة كتابه أنه شرع فيه سنة ٨٧٧ فإن تاريخ وفاته غير محدد بدقة ولكن الظاهر أنه قبل سنة ٩٠٠ .

هـ ـ نور الدين عبد الرحمن الجامي : يتصل نسبه بمحمد بن الحسن الشيباني الفقيه المعروف في القرن الثاني الهجري ، كان الجامي شاعراً قديراً ، ويعرف بأنه آخر شعراء الفارسية الكبار في العرفان ؛ كان في بداية أمره يذيّل أشعاره باسم مستعار هو « دشتي » ، ولكن لأنه ولد في ولاية جام من ضواحي مشهد ولكونه مريداً لأحمد الجامي فقد استبدل إسم « دشتي » بإسم « جامي » ويقول معللاً ذلك :

مــولــدي جــام ، ومــا خطّ الــقــلم   رشــحُــهُ جــامــيٌّ فِــكْــرٍ لا قــلــم
إن يكن شــعــري مُــواريً فــالسبب   هو أنّ « جامي » لقبٌ ، فـلا عجب[1]

كـان الجامي ملماً إلماماً عـالياً بعلوم مختلفـة ، النحـو والصرف ، والفقـه ، والأصول ، والمنطق ، والفلسفة ، والعرفان ، وقد ألّف فيها كتباً كثـيرة . من هذه الكتب : شرح فصـوص الحكم لمحيي الـدين ، وشرح اللمـع لفخـر الـدين العـراقي ، وشرح تـائيـة ابن الفـارض ، وشرح قصيـدة الـبردة في مـدح حضرة الـرسـول (ص) ، وشرح الـقـصـيـدة المـيـمـيـة لـلفـرزدق في مـدح زيـن العـابدين (عليـه السـلام) ، واللوائـح ، وبهـارستـان ، عـلى منـوال « گلستـان » لسعدي ، ونفحات الأنس في شرح أحوال العرفاء .

كـان الجـامي مـريـداً لـطريقـة بهـاء الـدين النقشبنـدي مؤسس الـطريقـة النقشبندية ، ولكن كما أن محمد اللاهيجي الذي مع كونه من أتباع طـريقة السيـد محمد نور بخشي ، قـد تقدمت شخصيتـه المعرفيـة التاريخيـة بمراتب عـلى شيخه في الطريقة ، كذلـك فالجامي المريد للنقشبندي أيضاً ، قد فاقت شخصيته المعرفيـة التـاريخية شخصيـة بهاء الـدين النقشبنـدي ونحن هنـا في هذا المـوجـز التـاريخي نتحدث عن الجانب المعرفي والعرفاني النظري لا جانب الطرق ، لـذلك خصصنـا بـالذكـر محمد الـلاهيجي وعبد الـرحمٰن الجـامي . تـوفي الجـامي عن ٨١ سنـة في ٨٩٨ هـ .

كـانت هذه نبـذة تاريخيـة مختصرة للعـرفـان من البـدايـة حتى نهايـة القـرن التاسع ، ومن هذا التاريخ بدأ العـرفان في نـظرنا يـأخذ مـوقعاً وشكـلاً آخرين ، فحتى هذا التاريخ كانت الشخصيات العلمية والفكـرية العـرفانيـة كلها قسـماً من الطرق الرسمية الصوفية ، كما أن أقطاب الصوفية يعدّون من الشخصيـات الكبيرة في المعارف العرفانية ، كما تعدّ الآثار العرفانية العظيمة منهم ، ولكن بعد ذلك كـما قلنا ظهر شكل جديد ووضع جديد .

---

(١) كـان أحمد الجـامي يلقب بـ « شيخ الإسـلام » ، وقد ورد ذكـر هذا اللقب في أحـد بيتيـه المعـرّبـين أعلاه ، وقد أغفله المعرّب مكتفياً بذكر الجامي فقط .

أولاً : لم يعد أقطاب المتصوفة ـ أو جلّهم على الغالب ـ يملكـون كأسـلافهم المقامات العلمية والفكريـة الراقيـة ، ويمكن القول إن التصـوف الرسمي من هـذا التاريخ فصاعداً غرق في الاهتمام في الآداب والظواهر وأحياناً في إحداث البدع .

ثانياً : ظهر العديد ممن لا ينتسبون إلى أية طريقة صوفية ، وقد تخصصـوا في العرفان النظري الذي أنشأه الشيخ محيي الـدين ، والذين لم يـظهر لهم مثيـل بين أفراد الطرق الصوفية .

فمثـلاً إن صـدر المتـألهـين الشـيرازي المتـوفى سنـة ١٠٥٠ وتلميـذه الفيض الكـاشـاني المتـوفى سنـة ١٠٩١ وتلميـذ تلميـذه القـاضي سعيـد القمي المتـوفى سنة ١١٠٣ كانوا أبصر بالعرفان النظري للشيخ محيي الـدين من أقطاب زمـانهم ، مع أنهم لم يكونوا من أتباع أية طريقة صوفية ، وهذا الأمر جار إلى يومنا هذا .

فمثلاً ، المرحوم السيد محمـد رضا قمشـه اي والمـرحوم الآغـا ميرزا هـاشم الرشتي من علماء وحكماء المئة سنة الأخيرة ، قد تخصّصوا في العرفـان النظري دون أن يكـونوا عمـلاً من أتباع أي طـريقـة صـوفيـة . وبصـورة عـامـة ، فمن زمـان محيي الدين والقونوي حيث قام العرفان النظري على قدميه ، واتخذ العرفان بنفسه شكـلاً فلسفياً ، بـدأ هذا التيـار بالإنتشـار . ويحتمل أن محمـد بن حمـزة الفنـاري المذكور سابقاً كان من هذا الفريق ، إنما بعد القرن العاشر ، فإن هذا الوضع ـ أي ظهور طبقة من المتخصصـين في العرفـان النظري ممن هم ليسـوا من أهل العـرفان العملي أصلاً ، أو أنهم إذا كانوا كذلك فغـالباً لم يكـونوا في عـرفانهم العمـلي أتباع طريقة صوفية محددة ـ قد تجسّد بشكل كامل .

ثالثاً : منذ القرن العاشر فصاعداً ، صرنا نلتقي بأفراد أو مجموعات هم من أهل السير والسلوك والعرفان العمـلي ، ممّن طووا المقـامات العـرفانيـة على أكمـل وجه ، دون أين يكونوا في العديد الفعلي للطرق الصوفية المعـروفة ، بـل بدون أي اهتمام منهم بهذه الطرق ، فضلاً عن تخطئة بعضها كلياً أو جزئياً .

ومن خصـوصيات هـذا الفـريق ـ الـذي يتضمن الفقهـاء فيمن يتضمن من سائر الـطبقات ـ التـوافق والتطابق الكـامل بـين آداب السلوك والآداب الفقهية ، ولهذا التيار نبذة تاريخية قصيرة ليس هذا مجالها .

المنازل والمقامات (١)

يقول العارفون بأنه من غير الممكن الوصول إلى العرفان الحقيقي بدون عبور منازل ومقامات يجب طيّها .

بين العرفان والحكمة الإلهية (الفلسفة الإلهية) وجه اشتراك ووجوه اختلاف ، أما الوجه المشترك فهو أن هدف كليهما « معرفة الله » وأما وجوه الاختلاف فهي :

أولاً : بنظر الحكمة الإلهية ليس الهدف خصوص معرفة الله بل الهدف معرفة نظام الوجود بما هو موجود ، المعرفة التي هي هدف الحكيم ، معرفة تشكيل النظام الذي تعتبر معرفة الله ركناً مهماً في هذا النظام بالطبع . أما من وجهة نظر العرفان فينحصر الهدف بمعرفة الله .

ومعرفة الله تعني معرفة كل شيء ، ويجب معرفة الأشياء على ضوء معرفة الله ، ومن وجهة توحيدية . وهذا الشكل المعرفي (النمط المعرفي) فرع عن معرفة الله .

ثانياً : المعرفة التي يطلبها الحكيم معرفة فكرية وذهنية نظير المعرفة التي يبحث عنها العالم الرياضي في مسائل الرياضيات ؛ لكن المعرفة التي يطلبها العارف هي المعرفة الحضورية والشهودية ، مثل المعرفة التي تحصل للعالم في المختبر . الحكيم أو الفيلسوف يطلب علم اليقين ، والعارف يطلب عين اليقين .

ثالثاً : وسائل الحكيم العقل والاستدلال والبرهان ، أما وسائل العارف فهي القلب والتصفية والتهذيب والتكامل النفسي . يريد الحكيم إعمال منظاره الذهني للإطلاع على نظام العالم ، أما العارف فيريد التحرك بكامل وجوده والوصول إلى حقيقة الوجود وكنهه ، وكما تتّحد القطرة بالمحيط يريد هو الاتصال بالحقيقة .

الكمال الفطري وما يتطلع إليه الإنسان يكونان بنظر الحكيم في الفهم ، وبنظر العارف يكونان في الوصول ، وبنظر الحكيم ، الإنسان الناقص يساوي الإنسان الجاهل ، وبنظر العارف ، الإنسان الناقص هو الإنسان المهجور ، البعيد عن أصله .

والعارف الذي يعتبر أن الكمال يكون بالوصول لا بالفهم ، يرى لزوم وضرورة العبور لسلسلة المنازل والمراحل والمقامات حتى يمكن الوصول إلى الهدف الأصلي والعرفان الحقيقي ، ويسمي هذا بـ « السير والسلوك » .

تضم كتب العرفان ـ بخصوص هذه المنازل والمقامات ـ بحوثاً مفصّلة ، لا يسعنا شرحها هنا ولو بشكل مختصر ، ولكن كإشارة إجمالية رأينا الاستفادة من النمط التاسع من إشارات ابن سينا . أبو علي ابن سينا فيلسوف وليس عارفاً ، ولكنه ليس فيلسوفاً جافاً ، خصوصاً أنه في أواخر عمره أظهر ميولاً عرفانية ، وأفرد في كتابه « الإشارات » والذي يظهر أنه آخر آثاره الفكرية فصلاً يختص بمقامات العارفين . ونحن نفضّل الاستفادة المختصرة من هذا الفصل القيم والبديع بدل الترجمة والنقل من كتب العرفاء .

تعريف

يقول ابن سينا[1] : « المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يُخصّ باسم « الزاهد » ، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يُخصّ باسم

---

(١) نكتفي بأقوال ابن سينا كما أوردها المؤلف بالعربية دون تعريب ترجمتها الفارسية ، إلا ما يتضمن شروحاً للفكرة . (المعرب) . شرح الإشارات والتنبيهات ص ٣٦٩ .

« العابد » ، والمتصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره يُخصّ باسم « العارف » وقد يتركب بعض هذه مع بعض » .

إذا كان أبو علي بن سينا هنا قد عرّف الزاهد ، والعابد ، والعارف فإنه قد ضمّن ذلك تعريفاً للزهد والعبادة والعرفان ، ذلك أن تعريف الزاهد بما هو زاهد ، والعابد بما هو عابد ، والعارف بما هو عارف ، يستلزم تعريف الزهد والعبادة والعرفان .

ونتيجة المسألة هي أن الزهد عبارة عن الإعراض عن المشتهيات الدنيوية ، والعبادة عبارة عن أداء الأعمال الخاصة مثل الصلاة والصوم وقراءة القرآن ، والعرفان اصطلاحاً عبارة عن صرف الذهن عن ما سوى الله والتوجه الكامل إلى ذات الحق لينعكس نور الحق على القلب . وفي الجملة الأخيرة من كلامه نكتة لطيفة « وقد يتركب بعض هذه مع بعض » فإنه يمكن أن يكون الفرد الواحد زاهداً وعابداً ، أو أن يكون العابد عارفاً وزاهداً ، أو يكون العارف عابداً وزاهداً الخ . . .

ومراده طبعاً أنه لو أمكن للفرد أن يكون زاهداً وعابداً فلن يكون عارفاً ، ولكن لا يمكن أن يكون عارفاً دون أن يكون زاهداً وعابداً .

وتوضيح المسألة أنه بين الزاهد والعابد عموم وخصوص من وجه ، فيمكن للفرد أن يكون زاهداً ولا يكون عابداً ، أو يكون عابداً ولا يكون زاهداً ، أو أن يكون عابداً وزاهداً كما هو واضح ، ولكن بين العارف من جهة والعابد والزاهد من جهة أخرى عموم وخصوص مطلق ، بمعنى أن كل عارف هو عابد وزاهد ، وليس كل عابد أو زاهد عارفاً ، أي : فلسفة زهد الزاهد غير العارف ، شيء ، وفلسفة زهد الزاهد العارف شيء آخر ؛ وكذلك فلسفة عبادة العارف شيء ، وفلسفة عبادة غير العارف شيء آخر .

ويتحدث فيما بعد عن أن لزهد العارف فلسفة تختلف عن فلسفة زهد غيره ، بل إن روح وماهية زهد وعبادة العارف تتفاوت مع روح وماهية زهد وعبادة غير العارف .

يقول ابن سينا : « الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة ؛ وعند العارف تنزه ما عمّا يشغل سرّه عن الحق ، وتكبّر على كل شيء غير الحق . والعبادة عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة ، هي الأجر والثواب ؛ وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ، ليجرّها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق . . . » .

هدف العارف

يقول ابن سينا : « العارف يريد الحق الأول ، لا لشيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، وتعبده له فقط لأنه مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه ، لا لرغبة أو رهبة » . المقصود هنا هو أن العارف من جهة الهدف « موحّد » فهو يريد الله وحده ، ولا يريده بواسطة نعمه الدنيوية أو الأخروية ، ذلك أن الأمر لو كان كذلك ، لكان مطلوبه هو هذه النعم بالذات ؛ ولكان الله مقدمة ووسيلة ، فيكون المعبود والمطلوب الحقيقي هو تلك النعم ، وفي الحقيقة ، المعبود والمطلوب الحقيقي هو النفس ، ذلك لأن تلك النعم إنما يريدها لإرضاء نفسه .

كل ما يطلبه العارف فلأجل الله يطلبه ، فإن طلب نعم الله فمن جهة كونها تأتي منه ومن عنايته وكرمه ولطفه . فغير العارف إذاً يطلب الله للوصول إلى نعمه ؛ بينما العارف يريد النعم للوصول إلى الله . وهنا يرد السؤال التالي : إذا كان العارف يريد الله لا لشيء من نوال أو نعمة ، فلماذا يعبده إذاً ؟! أليست كل عبادة لغرض أو منظور ؟

يجيب الشيخ الرئيس بأن هدف العارف والدافع له إلى العبادة أحد أمرين :

أولهما : استحقاق المعبود الذاتي للعبادة ، نظير أن يرى الإنسان كمالاً في شخص أو شيء فيمدحه ويشكره ، فإن سئل ما هو دافعك لهذا المديح ؟ وما الذي تستفيده من هذا المديح ؟ لأجاب : أنا لم أمدحه طمعاً بفائدة ، سوى أنني قلت فيه ما رأيت أنه يستحقه ، ومن هذا القبيل تشجيع المبدعين في كل مجال .

الهدف الآخر للعارف من العبادة أهليتها الذاتية : بمعنى شرفها وحسنها

الذاتيين ؛ هذه العبادة من حيث كونها نسبةً وارتباطاً بين الله والعبد ، هي عمل لائق وأهل للأداء . فلا لزوم بعد هذا القول بأنّ كل عبادة تكون لِأجل الطمع أو الخوف . والجملة المشهورة عن علي (عليه السلام) : « إلٰهي ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك ، بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك » ، تبين أنّ العبادة إنما هي من حيث أهلية المعبود لها . والعرفاء يستندون كثيراً إلى هذا الأمر ، إذ لو كان هدف الإنسان ومطلبه في الحياة أو في خصوص العبادات شيئاً غير ذات الحق ، فذلك نوع من أنواع الشرك والعرفان ضد هذا الشرك مطلقاً .

وقد قيلت في هذا الصدد أقوال كثيرة لطيفة ، ونكتفي هنا بإيراد تمثيلية لطيفة رفيعة ، جاء بها سعدي في بستانه ضمن قصة عن السلطان محمود الغزنوي وما جرى له مع غلامه « إياز » وهو يحاوره :

سلطان « غزنين » رأى ما يُذهل ... من عبده « إيّاز » إذ هو يسأل :
إنْ وردةٌ لا لونَ فيها أو شذىً ... ما نفعُ أن يشوي عليها البلبل ؟!
محمود : إنّ العشق ينبع من خِصا ... لِ المرء ، لا مِن قدّه إذ يرفُلُ
قال الأمير : لقد غنمنا ثروةً ... وجَواهراً فوق الجِمال تُحمَّلُ
لكنْ تعثَّرَ بعضَها فتساقطت ... فوق الثرى أحمالُها إذ ترفُلُ
وتبعثَر الدرُّ الجميل فأسرعت ... غلمانُنا خلف الجواهر تَذهل
وتفرّقوا بين الروابي طامعيـ ... ـن وشأنَ سلطانٍ لهم قد أغفلوا
لكنْ إياز !؟ ما له لا يقتفي ... آثارهم لينال ما قد أمّلوا
نظر الأمير إليه نظرة وامقٍ ... ورأى الورود تفتّحت . . . هل يُعقَل ؟
ولدي إيازٌ : ما الذي جَمّعتَه ؟ ... قال : السلامة . قال : هل ذا يُعقَل ؟
قال الغلام : لقد تبعتك حارساً ... من خلف رأسك ، لا المغانمَ أسأل
فغنيمتي في حفظ مالكِ نعمتي ... هي « خدمتي » لا « نعمتي » ما أسأل

وبعد أن أورد سعدي هذه القصة ، أردف يوضّح غرضه الأصلي منها بقوله :

إن كنت تنظر في صديقك بِرَّهُ ... فلأنت عبدُ النفس ، لا عبدٌ لهُ
ولأنت في عكس الطريقة ، فالولـ ... ـيُّ رجاؤه من ربّه هو ربُّهُ

يقول ابن سينا : « أول درجات حركات العارفين ما يسمونه همّ الإرادة ، وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني ، أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى ، فيتحرك سره إلى القدس لينال من روح الاتصال » .

لبيان أول منازل السير والسلوك الذي يعتبره الجميع مشتملاً على العرفان الكامل بالقوة لا بد من التوضيح شيئاً فشيئاً :

يبيّن العرفاء أولاً أصلاً من أصول معتقدهم ، بهذه الجملة : « النهايات هي الرجوع إلى البدايات » وبديهي أننا إذا أردنا بالنهاية عين البداية فأمامنا فرضان ممكنان :

أحدهما : أن تكون الحركة على خط مستقيم : فالشيء المتحرك بعد أن يصل إلى نقطة خاصة يغير اتجاهه ، فيعود تماماً من حيث جاء . وقد ثبت في الفلسفة أن تغييراً في الإتجاه كهذا يستلزم تخلل السكون ـ ولو غير المحسوس ـ علاوة على أن هاتين الحركتين متضادتان.

الثاني : أن تكون الحركة على خط منحن ، بحيث تكون كل فواصل هذا الخط مقابلة لنقطة معينة واحدة ، وبمعنى آخر : أن تكون الحركة على قوس دائرة . وبديهي أن الحركة إذا كانت على صورة الدائرة فستنتهي إلى نقطة البداية ، فالشيء المتحرك على الدائرة يبتعد أولاً عن نقطة البداية ، حتى يصل إلى نقطة هي الأبعد عن نقطة البداية ، فلو رسمنا قطراً للدائرة من نقطة البداية لوصل إلى تلك النقطة نفسها ؛ وهكذا نرى أن من يصل إلى هذه النقطة فسيشرع بالرجوع إلى المبدأ (المعاد) بدون أي تخلل للسكون .

العرفاء يسمون مسار الحركة من نقطة المبدأ إلى أبعد نقطة « قوس النزول » ومسار الحركة من أبعد نقطة إلى نقطة المبدأ « قوس الصعود » . ولحركة الأشياء من المبدأ إلى أبعد نقطة فلسفة هي بتعبير الفلاسفة « أصل العليّة » وبتعبير العرفاء « أصل التجلي » ، وعلى أي حال فالأشياء في قوس النزول مثل القيادة إلى

الخلف ، ولكن حركة الأشياء من أبعد نقطة وحتى نقطة البداية لها فلسفة مختلفة هي عشق كل فرع للعودة إلى أصله ومبدئه . وبعبارة أخرى ألأصل هو فرار كل منقطع ووحيد وفريد إلى وطنه الأصلي .

العرفاء يعتقدون أن هذا الميل موجود في كل ذرات الوجود ، ومن جملتها الإنسان ، ولكنه في الإنسان يكون أحياناً « كامناً » خفيّاً ، والشواغل تمنع فعالية هذا الحس ، وعلى أثر سلسلة تنبيهات يظهر هذا الميل الباطني . والظهور والبروز لهذا الميل هو الذي يعبرون عنه بـ « الإرادة » . هذه الإرادة في الحقيقة هي نوع من يقظة شعور نائم ؛ ويعرّف عبد الرزاق الكاشاني الإرادة في رسالته « الاصطلاحات » المطبوعة على حاشية « شرح منازل السائرين » بقوله : « جمرة من نار المحبة في القلب ، المقتضية لإجابة دواعي الحقيقة » .

أما الخواجة عبد الله الأنصاري فيعرفها في منازل السائرين بقوله : « هي الإجابة لدواعي الحقيقة طوعاً » .

أي : إن إرادة الإجابة هي (إجابة عملية) بحيث إن الإنسان يستجيب - طوعاً ومدركاً - إلى دواعي الحقيقة . والنقطة التي يجب أن نذكّر بها هي أن الإرادة هنا إنما تدعى المنزل الأول ، والمقصود بعد سلسلة منازل أخرى يسمّونها البدايات والأبواب والمعاملات والأخلاق ، وهذا يعني أن الإرادة هي أول منزل يظهر في ما يسمى باصطلاح العرفاء بالأصول والحالات العرفانية الحقيقية .

ثم يورد الشهيد مطهري أشعاراً لمولوي تتضمن أن أصل النهايات هو الرجوع إلى البدايات ويوضح ذلك بقوله :

الجزء نحو الكل يجري في الدهور   فترى البلابل عشقها فوق الزهور

وترى بخار الماء يصعد للسما   ومعاده : من حيث جاء ، إلى البحور

ومن الرؤوس تسيل أمواج الأسى   وتسيل روح العشق أيضاً ، والحبور

يبدأ المولوي حديثه في مقدمة « المثنوي » بالدعوة إلى الإلتفات نحو آلام القلوب التي تئنّ وتشكو من الفراق والبعاد . وهو - في الحقيقة - يطرح في الأبيات الأولى للمثنوي أول منازل العارف ، أي « الإرادة » باصطلاح العرفاء ، والتي

هي عبارة عن الشوق والميل بعودتها إلى الأصل الذي هو توأم للإحساس بالوحدة والفراق . يقول :

استمع للناي يحكي شجوَه	من بعاد وفراقٍ شَكْوُهُ
نحن إمّا لفّنا عدمُ الفنا	نبقى نئنّ ونشتكي خيب المنى
وقلوبنا يغري بها يقطّع	ألمُ الفراقِ والاشتياقُ الموجع
حتى نعود لأصلنا يوم اللقا	يوم الوصال ويوم يحلو الملتقى

مقصود أبي علي في العبارة المتقدمة أن « الإرادة » ميل وشوق يظهر لدى الإنسان بعد الإحساس بالغربة والوحدة ، وقلة الناصر والمعتمد ، فيكافح للإتصال بالحقيقة التي ليس معها أي إحساس بالغربة والوحدة وعدم الناصر والمعتمد .

التمرين والرياضة

يقول ابن سينا : « ثم إنه ليحتاج إلى الرياضة ، والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض :

الأول : تنحية ما دون الحق عن مستنّ الإيثار .

والثاني : تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة . . .

والثالث : تلطيف السر للتنبه » .

بعد مرحلة الإرادة والتي هي منطلق السفر ، تأتي مرحلة التمرين والاستعداد ، ويعبرون عن هذا الاستعداد باسم « الرياضة » وفي عرف اليوم لكلمة الرياضة مفهوم هو زجر النفس ، وفي بعض المذاهب يعتبرون أن لزجر النفس وتهذيبها أصالة ، ولذا يقولون بزجر النفس وتعذيبها . ونجد نموذجاً لهذا عند رياضيي الهند ، أما في اصطلاح أبي علي لكلمة الرياضة مفهومها الأصلي . الرياضة في أصل اللغة العربية تمرين وتعليم المهور التي لم يجر ركوبها بعد ، حيث تتعلم أصول الجري وحسن السير ، ثم انتقلت إلى مورد الرياضة البدنية الإنسانية ، واليوم يعبرون بالعربية عن التمارين البدنية بالرياضة ، وفي اصطلاح العرفاء تطلق الرياضة على تمرين وإعداد الروح لإشراق نور المعرفة .

وعلى أي حال الرياضة هنا تمرين وإعداد للروح وتهدف إلى ثلاثة أمور :

الأول منها : يتعلق بالأمور الخارجية ، ويعني إبعاد الشواغل وموجبات الغفلة (من أمور مادية) .

الثاني : تنظيم القوى الباطنية والقضاء على المثيرات والآفات الروحية ويعبّر عنه بتطويع النفس الأمارة من أجل النفس المطمئنة .

الثالث : يتعلق بإجراء تغييرات كيفية نوعية في باطن الروح ، ويسمى « تلطيف السرّ » . ثم يقول :

« والأول يعين عليه الزهد الحقيقي ، والثاني يعين عليه عدة أشياء : العبادة المشفوعة بالفكرة ، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الأوهام ، ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمتٍ رشيد .

وأما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف ، والعشق العفيف الذي يحكم فيه شمائل المعشوق وليس سلطان الشهوة » .

[تفيد أقوال ابن سينا] أن الزهد يعين على الوصول إلى الهدف الأول من أهداف الرياضة (أي هو سبب لجلاء الموانع والشواغل وموجبات الغفلة). وأما الهدف الثاني (وهو تطويع النفس الأمارة لمصلحة النفس المطمئنة، وإيجاد انتظام باطني، وطرحٌ لمثيرات الروح) فيعين على الوصول إليه أشياء:

منها : العبادة ، شرط أن يتلازم فيها التفكر وحضور القلب .

ومنها : اللحن الموزون المتناسب مع المعاني الروحية ، والذي يوجد تمركزاً في الذهن يوقع الكلام موقع القبول (مثلاً : آية قرآنية تتلى ، أو دعاء ومناجاة يُقرآن ، أو شعر عرفاني يُنشد) فينفذ إلى القلب .

ومنها : حديث الموعظة يصدر عن متحدث طاهر النفس ، ببيان بليغ ، ولحن رخيم نافذ ، ومظهر هادٍ رشيد .

وأما الهدف الثالث (يعني تلطيف وترقيق الـروح ، وطرد الغلظة والخشـونة عن الباطن) فيعين على تحقيقه التفكير اللطيف الناعم (أي تصـوّر المعاني اللطيفـة والأفكار الخفيفة الظريفة الداعية لرقّة الروح) فيتلازم العشق مع العفّة ، شرط أن يكون من العشق النفساني الروحاني ، لا العشق الجسـماني الشهواني ، وأن يحكمـه حسن الشمائل واعتدالها ، لا أن تحكمه الشهوة .



المنازل والمقامات (٢)

يقول ابن سينا : « ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما عنت له خلسات من اطّلاع نور الحق عليه ، لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه ، وهو المسمى عندهم أوقاتا ؛ ثم إنه ليكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الإرتياض » .

[يفيد ابن سينا] أن المرتاض إذ بلغ من إرادته وفي رياضته حداً معيّناً غشيته غواشٍ بالغة اللذة ، ملأت قلبه بنور الحق ، ثم خمدت ، أشبه بوميض البرق وخموده ؛ وهذه الحالات تعرف باصطلاح العرفاء بـ« الأوقات » ، ثم لا تلبث هذه الغواشي تعاوده إذا أمعن في ارتياضه .

ويردف ابن سينا فيقول : « وإنه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الإرتياض ، فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس يتذكر من أمره أمراً ، فغشيه غاشٍ فيكاد يرى الحق في كل شيء » .

« ولعلّه إلى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته فيتنبه جليسه » .

« ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب وقته سكينة ، فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً بيّناً ، ويحصل له مُعارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة ، ويستمتع فيها ببهجته ، فإذا انقلب عنها انقلب حيران أسفاً » .

« ولعله إلى هذا الحد يـظهر عليـه ما بـه ، فإذا تغلغـل في هذه المعـارفة قـلّ ظهوره عليه ، فكان وهو غائب ظاهراً ، وهو ظاعن مقيماً » .

[يفيـد ابن سينا] أنَّ المـرتاض يمعن في ارتيـاضه بحيث إن الغـواشي (المشار إليها) تغشاه حتى خـارج وقت الإرتياض؛ ويستسلم لهـا رويداً رويـداً، حتى يرى نفسه قريباً من الحق في كل شيء.

فإذا وصل إلى هذا المنزل ، وغلبت عليه غواشيه ، زاولته سكينتـه ، فلفت أنظار من يجالسه إلى حالته .

فـإذا بلغت به الـرياضـة حداً انقلب معـه « وقته » إلى « سكينـة » فـأنست روحه بما كان يغشاه ، ورأى الغريب مألوفاً ، ورأى الوميض شعلة ظاهرة ، استقر عـلى شكل من (المعـرفة) كـأنه استقـاها من صحبتـه المستمرة للحق، فـابتهج بهـا فإذا زايلته هذه الحالة انقلب أسفاً .

فإذا بلغ هذه الحالة من ظهور (البهجة والأسف) عليه ، وتغلغل في طوايا تلك (المعـرفة) قـل هذا الـظهور تـدريجـاً . ثم (إذا بلغ مـرحلة أكمـل ، وجمـع المراتب كلها) صـار غيابـه عن الناس (أي إن روحـه في عالم آخـر) كأنـه حضور بينهم ، وصار في رحيله عنهم كأنه مقيم فيهم .

هذه الجملة تذكرنا بجملة لمـولى المتقين (ع) في كـلامه لـكميـل بن زياد عن «أولياء الحق » الذين يوجدون في كل العصور ، يقول (عليه السلام) :

« هجم بهم العلم عـلى حقيقة البصـيرة ، وباشروا اليقـين ، واستلانـوا مـا استوعره المترفون ، وأنسوا بما استـوحش منه الجـاهلون ، وصحبوا النـاس بأبـدان أرواحها معلقة بالمحل الأعلى » .

ويردف ابن سينا فيقـول : « ولعله إلى هذا الحـد إنما يتيسّر لـه هذه المعـارفة أحياناً ، ثم يتدرج إلى أن يكون له متى شاء . » .

« ثم إنه ليتقدم هذه الرتبـة ، فلا يتـوقف أمره إلى مشيئتـه ، بل كلما لاحظ شيئاً لاحظ غيره ، وإن لم تكن ملاحظة للإعتبار ، فيسنح له تعريجٌ عن عالم الزور إلى عالم الحق مستقر به ، ويحتفّ حوله الغافلون » .

« فإذا عبر الرياضة إلى النيل ، صار سرّه مرآة مجلوّة محاذياً بها شطر الحق ، ودرّت عليه اللذات العلى ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق ، وكان له نظر إلى الحق ، ونظر إلى نفسه وكان بعد متردداً » .

« ثم إنه ليغيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس فقط ؛ وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظه ، لا من حيث هي بزينتها . وهناك يحق الوصول » .

[يفيد ابن سينا] أن العارف المرتاض لا تكون معرفته ـ إذا بلغ هذا الحد ـ اختيارية ، ثم يتدرج صعوداً كي يبلغ درجة الاختيار .

وهنا ـ مع ذلك ـ لا تكون رؤية الحق في اختياره ، ذلك أنه ـ في كل ما يراه ـ يرى الله خلفه ، وكلما نظر إلى شيء نظر اعتبار وتنبّه ، ظهر لديه التوجّه الكلّي إلى الحق ، والانصراف عمّا سواه ، ووجد نفسه قريباً منه .

وحتى الآن فكل شيء مرتبط بمرحلة الارتياض والمجاهدة والسير والسلوك ، فإذا عبر هذه المرحلة غدا ضميره كالمرآة الصافية المصقولة يظهر فيها الحق ، فيشعر ـ إذ ذاك ـ بلذة لا توصف ، لما يراه في نفسه من أثر الحق ؛ وهنا يتردد بين نظرتين : نظرته إلى الحق ، ونظرته إلى نفسه ؛ كشخص ينظر في مرآة فيرى صورته منعكسة فيها حيناً ، ويرى المرآة نفسها حيناً آخر .

وفي مرحلة تالية ، يغيب العارف عن نفسه ، فلا يرى سوى الله ، وإن رأى نفسه ، رآها من حيث الصانع لها ، كالمرآة التي يستلزم التوجه إلى الصورة المنعكسة فيها ، التوجه إلى المرآة نفسها ، ولو أن ذلك لا يستلزم التوجه إلى كمال المرآة وزينتها ؛ وفي هذه المرحلة يبلغ العارف ـ بحق ـ مرتبة الوصول .

* * *

كان هذا ملخص لقسم من النمط التاسع في « إشارات » ابن سينا ، والنقطة التي يجب ذكرها هي أن العرفاء يعتقدون بأربعة أنواع من السير :

سير من الخلق إلى الحق ،

وسير بالحق في الحق ،

وسير من الحق إلى الخلق بالحق ،
وسير في الخلق بالحق ،
السير الأول من المخلوق إلى الخالق والسير الثاني في الخالق نفسه ، بمعنى أنه في هذه المرحلة يتعرف على الأسماء والصفات الإلهية ، وبها يتعرف على المتّصف بها .

وفي السفر الثالث يرجع ثانية إلى الخلق بدون أن يفترق عن الحق ، بمعنى أنه في حال كونه مع الله يرجع إلى الخلق للإرشاد والعناية والهداية ، والسير الرابع يعني السفر بين الخلق بالحق . وفي هذا السير ، يعمل العارف بين الناس ومعهم ، وينصرف إلى ترتيب أمورهم ليسوقهم إلى الحق . وما لخصناه من « إشارات » أبي علي يتعلق بالسفر الأول من هذه الأسفار الأربعة وعن السفر الثاني يتحدث أبو علي ، ولكننا لا نرى ضرورة لتتبعه .

كما أن الخواجة نصير الدين الطوسي قال في شرح « الإشارات » إن أبا علي بيّن السفر العرفاني الأول في تسع مراحل ، ثلاثة منها متعلق بمبدأ السفر ، وثلاثة أخرى بالعبور من المبدأ إلى المنتهى ، وثلاثة أخيرة تتعلق بمرحلة الوصول إلى المقصد وفي التأمل في كلام الشيخ (ابن سينا) تتضح هذه النقطة .

ما يعنيه أبو علي من « الرياضة » أن معناها التمرين ، أي هي التمارين والمجاهدات التي يؤديها العارف ، هذه المجاهدات كثيرة ، وعلى العارف أن يطوي خلالها المنازل ، وأبو علي يُجمل هنا لكن العرفاء يتحدثون عنها بالتفصيل في كتبهم ، ويجب البحث عن تلك التفاصيل في الكتب العرفانية .

الاصطلاحات

نشير هنا إلى بعض اصطلاحات العرفاء ، فبدون التعرف على مصطلحاتهم الكثيرة لا يمكن فهم مقاصدهم ، بل نصل أحياناً إلى مفاهيم مضادة لما يرمون إليه ، وهذا من خصوصيات العرفان .

كل علم له سلسلة من الاصطلاحات ، وليس وهماً أن مفاهيم العرف العام لا تكفي لفهم المقاصد العلمية ، ولا بد أنّ في كل علم ألفاظاً خاصة مقرّرة لمعانٍ خاصة اصطلح عليها أهل ذلك الفن ، والعرفان لا يستثنى من هذا الأصل . علاوة على ذلك فليس العرفاء وحدهم ـ بناءً على هذا الدليل ـ يملكون اصطلاحات خاصة ، فإنهم يصرّون على أن الأشخاص ممن لا دراية لهم بطريقتهم ليسوا على بصيرة من مقاصدهم ، ذلك أن المعاني العرفانية ـ لغير العارفين ، وعلى الأقل باعتقاد العرفاء ـ أمور لا يمكن إدراكها ، وهذا سبب تعمّد العرفاء حفظ مقاصدهم في الخفاء ، على خلاف أصحاب الفنون والعلوم الأخرى . ولهذا فإن اصطلاحات العرفاء ـ علاوة عن الجانب الاصطلاحي ـ فيها جانب من التعمية ولا يكشف التعمية سوى امتلاك سر اللغز .

وهناك غير المسألتين السابقتين أمر ثالث يأتي في سياق العمل ، مما يزيد في الإشكالات ، وهو أن بعض العرفاء ـ وعلى الأقل المعروفون منهم بـ « الملامتيّة »[١] ـ يرتبطون في مراحل السير والسلوك بـ « بتبنيّات » تكسبهم

(١) الملامتيّة : الذين ينحون على أنفسهم بالملامة (المعرب) .

- بدل الشهرة - الذم والعار بين الناس ، فهم يتعمدون في مقالاتهم « الرياء المعكوس » . بمعنى أنه على العكس من المرائين الذين هم في الحقيقة أشخاص سيئون يريدون الظهور بمظهر حسن ، إذ يملكون الشعير ويقدمونه على أنه حنطة ، فإن هؤلاء العرفاء « الملامتية » يريدون أن يكون ما بينهم وبين الله حسناً ، وأن يظن الناس بهم السوء ، إنهم يريدون تقديم الشعير إلى الناس ، بينما هم يمتلكون الحنطة ، كي يتمكنوا بهذه الوسيلة من اقتلاع كل لون من ألوان الغرور وعبادة الذات من أنفسهم .

يقال إن أكثر العرفاء في خراسان « ملامتية » ، ويرى البعض أن « حافظاً » كان ملامتياً ، فمفهوم : « مهمل » و « لا مبالي » و « درويش » و « فوضوي » ونظائرها تأتي عندهم بمعنى عدم الإهتمام بالخلق ، لا عدم الإهتمام بالخالق .

والحافظ أقوال كثيرة في نقد التظاهر بالسوء مع استبطان الحسن والخير في الباطن ، ومنها قوله :

إن رمت عشق الله دع سوء التظاهر بالسوء
ذا « شيخ صنعانٍ غدا رهين خمّار سوءِ

إشارة إلى قصة « الشيخ صنعان » المعروفة .

غير أن حافظاً يحكم في مكان آخر أن التظاهر بالفسق (استجلاب الملامة) يماثل التظاهر بالقداسة (المراءاة) ، وذلك بقوله :

عوّد القلب على الخير ودعْ فسقَ التظاهر ، والتزهُّدَ لا تَبِعْ

يقول مولوي في الدفاع عن الملامتية :

هذا التظاهر لا يغرّك قبحه فالعقل يدرك سرّه ، لا غيره
أوَ ما ترى الذهب الذي سوّدتهُ كيف القتام يحوطه فيصونه ؟

ومن جملة المسائل التي قال بها العرفاء وخطّأهم فيها الفقهاء هذه المسألة بالذات ؛ فكما أن الفقه الإسلامي يدين الرياء ويعتبره نوعاً من الشرك ، فإنه يدين أيضاً عمل الملامتية ويقول : إن المؤمن لا يملك حق تحقير عرضه وشرفه الإجتماعي ، كما أن الكثيرين من العرفاء يدينون الملامتية أيضاً .

المقصود هنا أن أسلوب الملامتية ـ الذي كان مألوفاً بين بعض العرفاء ـ صار سبباً لتعمّدهم إظهار ما يضادّ مقاصدهم ونواياهم ، مما زاد في صعوبة فهم هذه المقاصد .

أبو القاسم القشيري ـ وهو من العرفاء أصحاب المقامات ـ يصرّح في « الرسالة القشيرية » بأن العرفاء يتعمدون الإبهام في القول كي لا يطلع غير المختص على أطوارهم وحالاتهم ومقاصدهم ، ذلك أنها غير قابلة للإدراك والفهم عنده[1] .

اصطلاحات العرفاء كثيرة ، قسم منها يتعلق بالعرفان النظري ، يعني بالرؤية العرفانية للعالم ، وتفسير العرفانيين للوجود .

هذه الإصطلاحات تشبه اصطلاحات الفلاسفة وهي مستحدثة ، وفهمها صعب جداً، محيي الدين ابن العربي هو الأب لكل الإصطلاحات أو لمعظمها من قبيل :

الفيض الأقدس ، والفيض المقدس ، والوجود المنبسط ، والحضرات الخمس ، ومقام الأحدية ، ومقام الواحدية ، ومقام غيب الغيوب وأمثالها .

وقسم آخر من هذه الاصطلاحات يتعلق بالعرفان العملي ، يعني بمراحل السير والسلوك العرفانيين ، وهذه الاصطلاحات ترتبط قهراً بالإنسان كما في مفاهيم علم النفس أو علم الأخلاق ، وهي في الحقيقة نوع خاص من علم النفس ، فهي أيضاً علم نفس تجريبي ، وفي اعتقاد العرفاء أن الفلاسفة أو علماء النفس أو علماء الأديان أو علماء الاجتماع الذين « لم يعبروا هذه الوديان » أي لم يطلعوا عملياً على هذه الأمور ، ولم يشاهدوا أطوار النفس من قريب ، ولم يطلعوا عليها ، ليس لهم حق الحكم في هذه المسائل، فكيف بباقي الطبقات!!

هذه الاصطلاحات ـ على عكس اصطلاحات العرفان النظري ـ قديمة ،

---

(١) الرسالة القشيرية ص ٣٣ .

فهي ترجع على الأقل إلى القرن الثالث ، أنها سابقة لزمان ذي النون وأبي يزيد البسطامي والجنيد .

ونورد فيما يلي بعض الاصطلاحات كما أوردها القشيري وآخرون :

١ ـ الوقت

أوردنا في الدرس السابق هذا الاصطلاح عن أبي علي (ابن سينا) ، ونورد هنا بيان العرفاء أنفسهم عنه ، فخلاصة ما قاله القشيري هي أن مفهوم الوقت مفهوم نسبي وإضافي ، فكل حالة تعرض للعارف تقتضي سلوكاً خاصاً ، فتلك الحالة الخاصة ـ من وجهة النظر التي توجب سلوكاً خاصاً ـ يدعوها ذلك العارف بـ « الوقت » ، في حين أن عارفاً آخر يمكن أن يكون له في تلك الحالة بالذات « وقت » آخر ، أو أن ذاك العارف نفسه يمكن أن يكون له ـ ضمن شروط أخرى ـ « وقت » آخر ، ووقت آخر ليستدعي سلوكاً آخر ووظيفة أخرى .

ينبغي للعارف أن يمتلك « علم الوقت » أي الحالة التي تعرض عليه من الغيب ، كما ينبغي أن يدرك الوظيفة المترتبة على تلك الحالة ، كما على العارف أن يعلم كيف يغتنم « الوقت » ولهذا قيل : « العارف ابن الوقت » .

ويقول المولوي :

صوفيٌّ أنت ابنٌ لـ « وقت » يا رفيق

وغداً . . فلا قولٌ : بذا شرط الطريق

الوقت هو ذلك المصطلح الذي يعبّرون عنه بالشعر العرفاني الفارسي بـ «دم» أو بـ « عيش نقد »[1] ، و « حافظ » على الخصوص قال كثيراً بصدد « عيش نقد » و « دم غنيمت گرفتن » .

وقد توهم المغرضون ـ أو من لا دراية لهم ـ من الذين أرادوا الإيحاء باتهام حافظ بالفسق والفجور ، توهموا أو تظاهروا بأن ما يرمي إليه حافظ هو الدعوة

---

(١) دَم بالفارسية : تعني الوقت ونفس الأولياء وغيرهما .
وعيش نقد : تعني الحياة الحاضرة .

لاغتنام اللذات المادية ، ونسيان المستقبل والعاقبة والله واليوم الآخر ، أي نفس ما اصطلح الأوروبيون على تسميته بـ « الأبيقورية » .

فمسألة « اغتنام الوقت » أو « الحياة الحاضرة » من المسائل التي يستند إليها شعر حافظ أحياناً ، ولعله استند إلى هذا المعنى ما يقرب من ثلاثين مرة أو أكثر ؛ ومن البديهي القول بأن أشعار حافظ قد روعي فيها كثيراً التعبير عن السنّة العرفانية برموز الكلام وبالاصطلاحات المختلفة ، الأمر الذي يظهر هذه الأشعار موهمة بمعنى فاسد ، ونورد هنا أبياتاً له يمكن اعتبارها نماذج وقرائن لغيرها يقول حافظ :

غيرَ شربِ الراح . . قل لي ما العمل   مع من يصون السر و « الوقتَ » يُجِلّ

ويقول :

السحر في « السلوك » فوق الدرب   فقرينه يخفيه عن ذي اللبّ

فالراح تصفوا ـ لو أردت قرينا ـ   إن ضمّها الدنان أربعينا

وهو يشير رمزاً إلى الحديث النبوي الشريف :

« من أخلص لله أربعين صباحاً جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه » .

وأشعار حافظ ذات الوجهين من هذا القبيل ، كثيرة .

يقول القشيري : إن القول : « الصوفي ابن وقته » يعني أنه يقوم بما يتفق مع ما له الأولوية في تلك الحال ، والقول إن « الوقت سيف قاطع » يراد به أن حكم الوقت قاطع ، وأن التخلف عنه مهلك .

٢ و ٣ ـ الحال والمقام

من اصطلاحات العرفاء الشائعة اصطلاح : الحال والمقام ، فما يرد على قلب العارف دون اختيار منه هو « الحال » وما يقوم بتحصيله اكتساباً هو « المقام » والحال سريع الزوال ، أما المقام فباقٍ ؛ ويقال إن الأحوال كوميض البرق سرعان ما تخبو ،

يقول حافظ :

برقٌ أضاء ببيت ليلى في السحر   كم قد أثار وميضه لُمَعَ الفِكَر

ويقول سعدي :

هـل سائـل يعقوبَ عن فقـد الـولـد : مــاذا أزال الــكــربَ أو أنهى الأود ؟
من أرض مصرَ شممتَ ريـح قميصه في بئـر كـنعــانٍ عـييت بـضـمّــه !!
فيقـول : « حـالي » « بـرقـه » يحـول فـالحـال تـبقـى والـبروق تـزول
حيـنـاً تـرانـا في الـسـماء نـدقّق حيـنـاً مـواطئنـا تضيـع وتغـرق
لـو أنّ درويـشـاً عـلى ذي الحـال أقـام دهـراً فـاز بـالخـبـال

لقد أوردنا في الدروس المتقدمة هذا القول من (نهج البلاغة) :

« قد أحيا عقله وأمات نفسه ، حتى دقّ جليله ، ولـطف غليظه ، وبـرق له لامع كثير البرق . . » .

يسمي العرفاء وميض البروق بـ « اللوائح » و « اللوامـع » و « الطوالـع » ، مع تفاوت في الدرجات والمراتب ، وميزان الشدة ، ومدة البقاء .

٤ و ٥ ـ القبض والبسط

لهاتين الكلمتين معنى ومفهوم خاص من وجهة نظر العرفـاء ، فالقبض يعني حـالة أخـذ روح العارف ، والبسط يعني حـالة تفتّـح الروح وبهجتـه ؛ وللعـرفـاء بحوث واسعة في صدد القبض والبسط وعللهما .

٦ و ٧ ـ الجمع والتفرقة

لهاتين الكلمتين أيضاً نصيب وفير في استعمالات العرفاء ، يقول القشيري :

مـا كان من جهـة العبد وكـان العبد قـد حصل عليـه ، وكـان لائقـاً بمقـام العبـودية يسمى « التفـرقة » ، ومـا كان من جهـة الله من قبيـل الإلقـاءات يسمى « جمعاً » ؛ فمن أوقفه الله على طاعته وعبادته فهو في مقام التفرقـة ؛ ومن أوكل الله إليه عنايته فهو في مقام الجمع .

٨ و ٩ ـ الغيبة والحضور

الغيبة تعني حال الجهل والغفلة عن الخلق ، التي يتفق للعارف أحياناً أن يمرّ بها ، فالعارف في تلك الحالة يكون غافلاً عن نفسه وعن من وما حوله ؛ والعارف من هذه الناحية التي يكون فيها غافلاً عن نفسه ، إذ حضوره لدى الخالق ، ولسان حاله يقول :

متى ما تلقَ من تهوى دع الدنيا وأهملها

ويمكن في هذه الحال ، أي حال الحضور عند الخالق والغيبة عن النفس وما حولها ، يمكن أن تقع أحداث هامة وهو غافل عنها .

ويروي العرفاء قصصاً خيالية متشابهة في هذا الصدد ، يقول القشيري : كانت بداية الأمر الذي دعا أبا حفص الحداد النيشابوري إلى هجر حرفة الحدادة هي الواقعة التالية :

كان أبو حفص في دكانه منصرفاً إلى عمله ، فإذا بشخص يتلو آية من القرآن المجيد ، فاستولت على قلب أبي حفص حالة سلبته إحساسه بنفسه ، وبدون وعي منه مدّ يده إلى الكور وأخرج منه قطعة حديد محمّاة بيده ، فصاح فيه غلامه قائلاً : ما هذا الذي تفعله ؟! وهنا عاد أبو حفص إلى نفسه ، ومن حينها هجر هذه الحرفة .

ويروي القشيري أيضاً أنّ (الشبلي) قدم إلى الجُنيد في وقتٍ كانت زوجته جالسة معه ، تحركت الزوجة تريد الذهاب ، لكنّ الجنيد قال : اجلسي لا عليك ، فالشبلي في حالة تجعله غافلاً عنك تماماً ، فعاودت الجلوس .

وانصرف الجنيد إلى شبلي يجاذبه أطراف الحديث حتى عاد إلى وعيه شيئاً فشيئاً ، وراح يبكي .

قال الجنيد لزوجته : عليك الآن بالستر ، فالشبلي قد عاد إلى نفسه .

يقول حافظ :

حضور النفس لا تتركه مهما جدّ يا حافظ

متى ما تلقَ ممن تهوى دع الدنيا وأهمِلْها

تحصل للعرفاء حال تتفق مع حال أولياء الله في الصلاة ، إذ يغفلون كلياً عن أنفسهم وعن كل ما يحيط بهم ، وبهذا النحو يفسرون ما أردت قوله فيما بعد من أن هناك شيئاً يفوق « الغيبة » ؛ وما يتفق لأولياء الله هو من هذا القبيل .

١٠ و ١١ و ١٢ و ١٣ ـ الذوق ، الشرب ، السُّكر ، الري

الذوق يعني التذوق والامتحان ، ويعتقد العرفاء أنه ليس للاطّلاع العلمي على شيء أيّ وزن أو جاذب ، فالشوق والانجذاب فرع من الذوق .

أبو علي (ابن سينا) يذكّر في أواخر النمط الثامن من « الإشارات » بهذا الأمر ويورد « العنين » مثالاً على ذلك .

يقول إن « العنين » من حيث هو فاقد لغريزة الجنس ، ولم يسبق له تذوق لذتها ، فإن الشوق لا يمكن أن يظهر لديه مهما بلغ وصفك لتلك اللذة .

إذاً ، فالذوق هو تذوّق اللذة ، والذوق العرفاني يعني الإدراك الحضوري للذات ، الناتج عن التجليات والمكاشفات . فالتذوق الابتدائي هو « الذوق » ، واستمراره هو « الشرب » ، وحصول السرور هو « السُّكر » ، والامتلاء منه هو « الري » .

ويعتقد العرفاء أن ما يحصل من الذوق إنما هو التساكر لا السكر ، وأن ما يحصل من الشرب هو السكر ، أما الحالة التي تحصل من الامتلاء فهي عودة الوعي (الصحو) .

١٤ و ١٥ و ١٦ ـ المحو ، المحق ، الصحو

يرد كثيراً في كلام العرفاء حديث عن المحو والصحو ، ومرادهم بالمحو هو أن العارف يصل إلى حد يمحّي فيه في ذات الحق ، ويفنى عن نفسه ، أي إن الـ « أنا » تمحّي فيه ؛ أو يغدو بنفسه أشبه بالآخرين ، فهو لا يدرك الـ « أنا » .

فإذا بلغ المحو حدّاً انمحت معه آثار الـ « أنا » فهو « المحق » ؛ فالمحو

والمحق كلاهما أعلى من مقام الغيبة الذي سبقت الإشارة إليه ، إذ المحو والمحق فناء . غير أن العارف يمكن أن يعود من حالة الفناء إلى حالة البقاء ، إنما ليس بهذا المعنى الذي هو هبوط إلى الحالة الأولى ، بل بمعنى البقاء بالله ، وهذه الحالة التي فوق حالة « المحو » يسمّونها « الصحو » .

١٧ ـ الخواطر

العرفاء يسمّون الإلقاءات التي ترد على قلب العارف بـ « واردات » ، وتلك الواردات تكون حيناً بصورة قبض ، أو بسط ، أو سرور ، أو حزن ؛ وبصورة كلام وخطاب حيناً آخر ؛ أي إنه يحسّ بأن كلام أحدهم يتحدث إليه من الباطن ؛ فالواردات في هذه الصورة تسمى بالـ « خواطر » .

وللعرفاء أقوال كثيرة في باب الخواطر ، فهم يقولون إن الخواطر تكون رحمانية حيناً ، وشيطانية حيناً آخر ، ونفسانية حيناً أخيراً ؛ وهذه الخواطر تعدّ واحدة من أخطار الأحيان ، ويمكن أن تكون على أثر انحراف يتسلط فيه الشيطان على الإنسان ، كما يقول القرآن الكريم :

﴿ وإنّ الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ﴾[1] .

يقال : يجب دائماً تشخيص الفرد الأكمل إن كانت خواطره رحمانية أم شيطانية والمقياس الأساس هو أن نرى بماذا تأمره تلك الخواطر وعمّ تنهاه ، فإذا كان أمرها ونهيها خلافاً لأمر الشريعة ونهيها ، فهي شيطانية قطعاً . يقول تعالى :

﴿ هل أنبّئكم على من تنزَّل الشياطين * تنزَّل على كلِّ أفّاك أثيم ﴾[2] .

١٨ و ١٩ و ٢٠ ـ القلب ، الروح ، السرّ

يعبّر العرفاء عن روح الإنسان بالـ « نفس » حيناً وبالـ « قلب » حيناً آخر وبـ « الروح » حيناً ثالثاً ، وبـ « السرّ » حيناً أخيراً ؛ فحين يكون روح الإنسان أسير الشهوات يسمى « النفس » ، وحين يصل إلى المحل الذي هو مستقرّ المعارف

---

(١) سورة الأنعام : الآية ١٢١ .

(٢) سورة الشعراء : الآية ٢٢١ـ٢٢٢ .

الإلهيـة يسمى « القلب » ، وحين تتجلّى فيـه المحبـة الإلهيـة يسمى « الـروح » ، وحين يبلغ مرحلة الشهود يسمى « السرّ » ؛ والعرفاء بالطبع يقـولون بمـرتبة أعـلى من « السر » أيضاً يسمونها « الخفيّ » و« الأخفى » .

انتهى



محتويات الكتاب

العرفان

